

ترجمہ و شرح

دوم ۲۲۲

نہایتِ حکمت

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد دوم

دکتر علی شیروانی

بسم الله الرحمن الرحيم

ترجمه و شرح
نهاية الحكمة

فلسفه اسلامی: ۸ (فلسفه و عرفان: ۱۶)

- تخصصی (طلاب و دانشجویان)

۲۲۲

۳۵۸۲

شیروانی، سید، ۱۳۴۳ - شرح

ترجمه و شرح نهایة الحکمة علامه سید محمد حسین طباطبائی / نگارش علی شیروانی - (۱) پراست ۱۲ - قم: مؤسسه بوستار، کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)، ۱۳ -

۳ ج. - (مؤسسه بوستان کتاب: ۲۲۲) (فلسفه اسلامی: ۸، فلسفه و عرفان: ۱۶)

۲۶۰۰۰ ریال: (ج ۲) ۸ - ۵۸۷ - ۵۸۸ - ۵۸۹ - ۳۷۱ - ۹۶۴ - ISBN 978 - فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

فهرست نویسی براساس جلد دوم ۱۳۸۷

ص. ح. به انگلیسی،
Ali Shirvani, Tarjomeh wa Sharh-e Nahayat Al-Mikmah
[The Translation and Description of Nahayat Al-Mikmah]

کتابخانه

ج ۲ (چاپ هشتم ۱۳۸۷).

۱. محمدطباطبائی، محمد حسین: ۱۳۸۱ - ۱۳۶۰، سبابة الحکمة، ۱، دفتر تدویر، ۲. فلسفه اسلامی،
الف. طباطبائی، محمد حسین، ۱۳۸۱ - ۱۳۶۰، نهایة الحکمة شرح، ب. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم،
مؤسسه بوستان کتاب، ج. صوف، د. عنوان: نهایة الحکمة شرح.

۱۸۹۰

ش ۹۰۳ / ۱۳۹۲ BBR

ش ۳ / ۱۳۷۶ ط

۱۳۸۷

۱۳۸۷

ترجمہ و شرح نہایۃ الحکمة

علامہ سید محمد حسین طباطبائی

جلد دوم

ویرایش دوم

دکتر علی شیروانی

شبكة كتب الشيعة



بوستان کتب
۱۳۸۷

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

ترجمه و شرح نه‌ایة الحکمة / ج ۲

• نویسنده: دکتر علی شبرروانی

• ناشر: مؤسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

• چاپ و مصحافی: چاپخانه مؤسسه بوستان کتاب • نوبت چاپ: هشتم / ۱۳۸۷

• شمارگان: ۳۰۰۰ • بها: ۴۶۰۰ تومان

تمامی حقوق © محفوظ است

Printed in the Islamic Republic of Iran

✓ دفتر مرکزی: قم، مخ شهدا (صفاییه)، ص پ ۹۱۷، تلفن: ۷-۷۷۴۲۱۵۵، شماره: ۷۷۴۲۱۵۲، تلفن پخش: ۷۷۴۲۴۲۶

✓ فروشگاه مرکزی: قم، چهارراه شهدا (عرضه ۱۲۰۰۰ عنوان کتاب یا همکاران) ۱۷۱ (ناشر)

✓ فروشگاه: شماره ۲: تهران، خ فلسطین جنوبی، دست چپ کوچه دوم (پشت)، تلفن: ۶۶۴۶۱۷۳۵

✓ فروشگاه شماره ۳: مشهد، چهارراه خسروی، مجتمع پاس، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه سراسان رضوی، تلفن: ۲۲۳۳۶۷۲

✓ فروشگاه شماره ۴: اصفهان، چهارراه کرمانی، جنب دفتر تبلیغات اسلامی شعبه اصفهان، تلفن: ۲۲۲۰۳۲۰

✓ فروشگاه شماره ۵: اصفهان، میدان انقلاب، جنب سینما ساحل، تلفن: ۲۲۲۱۷۱۲

✓ پخش یکتا (پخش کتب اسلام و انسانی)، تهران، خ حافظ، نرسیده به چهارراه کالج، نبش کوچه پاشاده، تلفن: ۸۸۹۴۰۳۰۳

✓ نمایندگی‌های فروش کتاب مؤسسه در داخل و خارج کشور (ضمیمه برگه نظرخواهی آثار نه‌ای کتاب)

پست الکترونیک: E-mail: info@bustaneketab.com

دریافت پیام کوتاه (SMS): ۰۹۱۵۵۰۰۰۱

جدیدترین آثار مؤسسه و آشنایی بیشتر با آن در وب سایت:

<http://www.bustaneketab.com>

با تقدیردانی از همکارانی که در تولید این اثر نقش داشته‌اند:

• اعضای شورای بررسی آثار: دیر شورای کتاب: جواد آملیگر • ویراستار: آ. و آ. ضایع • آ. و آ. ضایع • چکیده هریس: سید علی

• چکیده انگلیسی: عبدالسجید مطهریان • نه‌ای: محصلین محفوظی • اصلاحات حرفه‌نگاری و صفحه‌آرایی: مؤتقی

• نمونه‌خوانی: ولی قربانی، ابوالحسن مدینه‌نژاد، روح الله ماندگاری، شکرالله آقازاد، ابوالفضل سنبلانی، سید رضا هدایتی و

سید حسین حسینی • کنترل نمونه‌خوانی: محمد جواد مصطفوی • کنترل نقی صفحه‌آرایی: سید رضا موسوی‌منش • طراح جلد:

محمود هدایی • مدیر تولید: عبدالهادی اشرفی • آماده‌سازی: سید رضا محمدی • مشاورات چاپ: علی علیرزاده و سایر همکاران

• انورچاپ: مجید مهدوی و سایر همکاران لیتوگرافی، چاپ و صحافی.

سید محمد کاظم حسینی

تشکر و قدردانی

نگارنده بر خود فرم می‌داند که از دو دانشور فرزانه و گران‌قدر آقایان: فیاض و عشاقی تشکر و قدردانی کند، که با بزرگواری تمام تعلیقات ارزشمند خویش بر کتاب نه‌ایة الحکمه را، که هنوز به زیور طبع آراسته نشده، در اختیار وی قرار دادند، و موجب عنای هرچه بیشتر این نوشتار گردیدند.

از خدای متعال توفیقات روزافزون آن دو روحانی بزرگوار را خواستارم.

۲۵ محرم ۱۳۱۳

علی شیروانی

فهرست مطالب

مرحله هشتم: علت و معلول

فصل اول: در اثبات علت و معلولیت و این که این دو در «وجود» است	۲۱
اثبات علتیت و معلولیت...	۲۱
علتیت و معلولیت تنها در «وجود» است	۲۳
تعریف علت و معلول	۲۴
مجموع همان وجود معلول است	۲۵
نتایج بحث	۲۸
فقر و وابستگی حقیقتاً از آن وجود معلول است	۲۸
وجود معلول غیر فقر و ربط به علت است	۳۰
فصل دوم: اقسام علت	۳۳
علت تام و علت ناقص	۳۳
علت واحد و کثیر	۳۴
علت بسیط و مرکب	۳۵
علت قریب و بعید	۳۵
علت داخلی و علت خارجی	۳۶
علل حقیقی و علل مُعد	۳۷
فصل سوم: وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت و وجوب وجود علت	۴۶

- اثبات وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه ۲۶
- یک اشکال به دلیل دوم ۵۰
- پاسخ به اشکال فوق ۵۱
- بررسی نظریه باره‌ای از متکلمان درباره نسبت میان فعل و فاعل مختار ۵۳
- نامازگاری قانون ضرورت معلول در قبال علت تامه با اختیار خدای متعال و حدوث ۵۵
- معنای مختاری بودن خدای متعال ۵۷
- حدوث زمانی عالم، محال است ۵۸
- چاره‌جویی‌های متکلمان برای دفع اشکال از حدوث زمانی عالم ۵۹
- نقل و نقد آرای متکلمان درباره فاعل مختار ۶۱
- بررسی این نظریه که علت وجود اشیا «اراده واجب» است ۷۰
- اثبات وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول ۷۱
- یک اشکال ۷۲
- پاسخ به اشکال فوق ۷۳
- سه برهان برای اثبات نیازمندی معلول به علت در بقا و ادامه هستی اش ۷۳
- صحت فعل مشروط به مسبوق بودن آن به عدم نیست ۷۶
- فصل چهارم: از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود ۸۰
- برهان قاعده «الواحد» ۸۱
- قاعده «الواحد» سنناتی با قدرت مطلقه خداوند ندارد ۸۲
- فروع قاعده «الواحد» ۸۳
- فصل پنجم: محال بودن دور و تسلسل در علل ۹۰
- محال بودن دور ۹۰
- محال بودن تسلسل ۹۱
- برهان نخست بر محال بودن تسلسل در ناحیه علت‌ها ۹۳
- برهان دوم ۹۴

۹۷...	برهان سوم.....
۹۹	تنبيه نخست: بررسی برهان‌های تسلسل در سلسله معلول‌های نامتناهی
۱۰۲...	تنبيه دوم: مروری دوباره بر شروط تسلسل ...
۱۰۴	تنبيه سوم: ادله امتناع تسلسل در همه اقسام عمل.....
۱۰۸... ..	فصل ششم: علت فاعلی
۱۱۵	فصل هفتم: اقسام علت فاعلی
۱۲۱...	فاعل بالجبر و فاعل بالنعایة در قسم مستقل نیستند...
۱۲۹... ..	فصل هشتم: مؤثر حقیقی فقط خداست ...
۱۳۲	بیانی دیگر.....
۱۳۲...	مقایسه نظر نخست با نظر دوم.
۱۳۵	فاعل نهم: فاعل تام، پیش از فعل خود و قوی‌تر از آن است. ...
۱۳۵	قوی‌تر بودن و جود فاعل تام نسبت به فعلش
۱۳۶	تقدّم وجود فاعل بر فعلش.....
۱۴۰	فصل دهم: امکان ندارد شیء بسیط هم فاعل باشد و هم قابل ..
۱۴۰.....	بیان آرای حکما'
۱۴۱.....	دلیل تفصیل در مسئله مورد بحث
۱۴۲.....	بررسی ادله مشهور حکما' بر نظریه مختار خود.....
۱۴۵	بررسی دلیل حکمای متأخر
۱۵۳.....	فصل یازدهم: علت غایی و اثبات آن
۱۵۳	در هر حرکتی دو کمال وجود دارد
۱۵۲... ..	رابطه وجودی غایت حرکت با حرکت
۱۵۵	رابطه غایت حرکت با محرک و متحرک
۱۵۵	اثبات علت غایی در حرکت‌های عرضی ضمیمه
۱۵۷	اثبات علت غایی در حرکت‌های عرضی ارادی.....

- اثبات علت غایی در حرکت‌های جوهری ۱۵۷
- اثبات علت غایی در جوهرهای مجرد ۱۵۸
- نتایج بحث ۱۶۰
- امر اول: غایت فعل گاهی متحد با فعل است و گاهی مغایر با آن می‌باشد ۱۶۰
- امر دوم: تقدم وجود علمی غایت بر فعل در فاعل‌های علمی ۱۶۰
- امر سوم: غایت همیشه مربوط به فاعل است ۱۶۳
- تنبیه: بررسی سخن اشاعره و معتزله درباره علت غایی در افعال الهی .. ۱۶۷
- خدای مدام غایت همه غایات است ۱۷۱
- فصل دوازدهم: کارهای گزاف و آن چه به قصد ضروری، عادت و مانند ۱۷۶
- مبادی سه گانه افعال ارادی ۱۷۶
- غایت‌های هریک از مبادی فعل اختیاری ۱۷۹
- صورت‌های گوناگون مبدأ علمی ۱۸۰
- همه مبادی فعل اختیاری دارای غایت می‌باشند ۱۸۰
- حضور صورت خیالی غایت منافاتی با غفلت از آن ندارد ۱۸۱
- غایت فکری در افعال نهی ۱۸۲
- فقدان غایت در افعال باطل ۱۸۴
- جایگاه هریک از مبادی فعل ارادی ۱۸۵
- افعال مجردات تام فاقد مبدأ شوقی است ۱۸۷
- فصل سیزدهم: بطلان اتفاق ۱۹۲
- بیان اصطلاح گوناگون «اتفاق» ۱۹۲
- نظریه قائلان به اتفاق ۱۹۴
- بررسی نظریه «اتفاق» ۱۹۴
- نظریه ذی مقراطیس (دسکریپس) ۱۹۸
- نظریه انبازقلس (امپدکلس) ۲۰۰

۲۰۲	ادله انباده فلس بر اتفاتی بودن پیدایش مرکبات
۲۰۶	حاصل سخن
۲۱۰	فصل چهاردهم: علت مادی و صوری
۲۱۲	سه دلیل بر عدم انحصار علت، در علت مادی
۲۱۵	صورت اخیر شیء مالک همه آثار آن است
۲۱۶	نحوه ترکیب میان ماده و صورت
۲۱۹	فصل پانزدهم: علت جسمانی ..
۲۱۹	آثار علت های جسمانی متناهی است
۲۲۰	تأثیر علت های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاصی است

مرحله نهم: قوه و فعل

۲۲۶	مقدمه
۲۳۱	فصل اول: هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است
۲۳۱	اثبات این که هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است
۲۳۳	اثبات این که هر حادث زمانی مسبوق به ماده است
۲۳۳	ویژگی های ماده حامل قوه
۲۳۵	نتایج بحث
۲۴۰	فصل دوم: بیانی دیگر در معنای وجود بالقوه و وجود بالفعل شیء
۲۴۱	میان قابل و مقبول یک نسبت عینی و خارجی وجود دارد
۲۴۲	طرفین نسبت باید در ظرف وجود نسبت موجود باشند
۲۴۳	اتحاد میان قابل و وجود ضعیف مقبول و وجود شدید آن
۲۴۶	انطباق تعریف حرکت بر وجود واحدی که قوه و فعل در آن باهم آمیخته اند ..
۲۴۷	نتایج بحث
۲۵۰	فصل سوم: توضیح بیشتر درباره تعریف حرکت و مقومات حرکت

۲۵۱...	تعریف حرکت نزد ارسطو
۲۵۳	مقومات حرکت
۲۵۷.....	فصل چهارم: اقسام تغییر ...
۲۵۷	خروج از قوه به فعل توأم با نوعی تغییر است
۲۵۸.....	تغییر تدریجی و تغیر دومی
۲۵۹.....	هیچ تغییری بدون حرکت تحقق نمی‌یابد.....
۲۶۰.	حرکت توسطی و حرکت قطعی
۲۶۲.....	توضیح بیشتر درباره حرکت توسطی و حرکت قطعی
۲۶۴	وجود حرکت توسطی و حرکت قطعی در خارج.
۲۶۴...	تصویر پنداری حرکت.
۲۶۷	فصل پنجم: مبدأ حرکت و منتهای آن ...
۲۶۷..	انقسام بالقوه حرکت به اجزای کوچک‌تر
۲۶۸.....	انقسام حرکت به اجزای کوچک‌تر حدّ یقف ندارد.....
۲۶۹.....	مبدأ و منتهای حرکت.
۲۷۴	فصل ششم: مسافت حرکت.
۲۷۴.....	معنای وقوع حرکت در مقوله.....
۲۷۷.	تشکیک در عرضیات است، نه در اعراض.....
۲۷۸.	معنایی دیگر برای وقوع حرکت در مقوله.....
۲۷۸.....	خلاصه سخن.
۲۸۲	فصل هفتم: مقولاتی که حرکت در آنها روی می‌دهد.....
۲۸۲	حرکت کیفی.
۲۸۳	حرکت کُمر
۲۸۵.....	حرکت در این [حرکت مکانی].....
۲۸۵.....	حرکت وضعی.

۲۸۶	ادانة فلاسفه بر علم وقوع حرکت در مقوله‌های دیگر
۲۸۹	بررسی ادلة یادشده ...
۲۹۵	فصل هشتم: تبیین حرکت جوهری و اشاره به فروع آن
۲۹۵	دلیل اول بر وقوع حرکت در جوهر ...
۲۹۸	توجیه حرکت اعراض نزد منکران حرکت جوهری ...
۳۰۳	دلیل دوم بر وقوع حرکت در جوهر
۳۰۴	نتایج بحث
۳۰۴	نتیجه نخست: وحدت صورت‌های جوهری وارد بر ماده
۳۰۷	نتیجه دوم: حرکت عمومی اسراض به تبع حرکت جوهر
۳۰۹	دو اشکال به امکان تحقق «حرکت در حرکت»
۳۱۰	پاسخ به اشکالات یادشده
۳۱۲	نتیجه سوم: سراسر عالم ماده یک حقیقت واحد و گذرا است
۳۱۶	فصل نهم: موضوع حرکت
۳۱۶	دلیل نزوم موضوع در هر حرکت
۳۱۸	موضوع حرکت در حرکت‌های طولی و عرضی
۳۲۱	نتایج بحث
۳۲۱	نتیجه نخست: حرکت بسیط و حرکت مرکب
۳۲۲	نتیجه دوم: حرکت نزولی هرگز روی نمی‌دهد
۳۲۳	نتیجه سوم: هر حرکتی دارای بذایت و نهایت است
۳۲۷	فصل دهم: محرک یا فاعل حرکت
۳۲۷	محرک در حرکت جوهری
۳۲۸	محرک در حرکت‌های عرضی در عرض لازم
۳۲۹	محرک در حرکت‌های عرضی در عرض مفارق
۳۳۴	فصل یازدهم: زمان

۳۳۴	اثبات زمان به عنوان کم متصل غیر قابل
۳۳۶	نتایج بحث
۳۳۶	نتیجه نخست: هر حرکتی زمانی ویژه خود دارد
۳۳۷	نتیجه دوم: نسبت زمان به حرکت نسبت معین به مبهم است
۳۳۸	نتیجه سوم: پی در پی درآمدن «آفات» محال است
۳۳۹	نتیجه چهارم: نحوه ارتباط اشیا با زمان گوناگون است
۳۴۱	نتیجه پنجم: زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد
۳۴۱	نتیجه ششم: چیزی بر زمان تقدم زمانی ندارد
۳۴۲	نتیجه هفتم: حرکت مشترک و ماده مشترک در جهان مادی
۳۴۳	بداوری: توضیحی درباره «دهره» و «سرمد»
۳۴۷	فصل دوازدهم: معنای سرعت و بطؤ = تندی و کندی
۳۴۷	اصطلاحات گوناگون سرعت
۳۴۸	سرعت و بطؤ دو مفهوم نسبی و غیر متقابل اند
۳۵۳	فصل سیزدهم: سکون
۳۵۳	مفهوم سکون و نسبت میان سکون و حرکت
۳۵۴	سکون مطلق مصداق ندارد
۳۵۹	فصل چهاردهم: اقسام حرکت
۳۶۰	سخنی در پایان
۳۶۰	بحثی درباره قوه به معنای مبدأ فعل
۳۶۱	نقد تعریف متکلمان از قدرت
۳۶۲	نقد برخی از سخنان متکلمان درباره قدرت

مرحله دهم: سبق و لحوق، و قدم و حدوث

۳۷۰	فصل اول: سبق و لاحوق
-----	----------------------

۳۷۰	۱- تقدم و تأخر رتبی
۳۷۲	رابطه تقدم و تأخر با مسئله تشکیک
۳۷۲	۲- تقدم و تأخر به شرف
۳۷۳	۳- تقدم و تأخر زمانی
۳۷۴	۴- تقدم و تأخر طبیعی
۳۷۵	۵- تقدم و تأخر علمی
۳۷۵	۶- تقدم و تأخر به تجوهر
۳۷۶	۷- تقدم و تأخر دهری
۳۷۷	۸- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز
۳۷۷	۹- تقدم و تأخر به حق
۳۸۲	فصل دوم: ملاک سبق و لاحق در هر یک از اقسام آن
۳۸۲	ملاک تقدم و تأخر رتبی
۳۸۳	ملاک تقدم و تأخر به شرف
۳۸۴	ملاک تقدم و تأخر زمانی
۳۸۴	ملاک تقدم و تأخر طبیعی
۳۸۵	بررسی نظریه شیخ اشراق درباره ارجاع تقدم زمانی به تقدم طبیعی
۳۸۷	ملاک تقدم و تأخر علمی
۳۸۷	ملاک تقدم و تأخر به تجوهر
۳۸۸	ملاک تقدم و تأخر دهری
۳۸۸	ملاک تقدم و تأخر به حقیقت
۳۸۹	ملاک تقدم و تأخر به حق
۳۹۲	فصل سوم: معینت (= باهمی)
۳۹۲	تعریف معینت
۳۹۳	اقسام معینت

۳۹۷.	فصل چهارم: معنای حدوث و قدم و اقسام آن
۳۹۷.....	معنای عرفی حدوث و قدم
۳۹۸	اصطلاح فلسفی حدوث و قدم..
۴۰۱.....	فصل پنجم: حدوث و قدم زمانی.
۴۰۴	یادآوری... ..
۴۰۷...	فصل ششم: حدوث و قدم ذاتی
۴۰۷.....	اثبات حدوث ذاتی ممکنات... ..
۴۰۹.....	سای دیگبر برای حدوث ذاتی ممکنات
۴۱۰...	دو نکته.....
۴۱۲	فصل هفتم: حدوث و قدم به حق
۴۱۵...	فصل هشتم: حدوث و قدم دهری..
۴۱۶.	رفیع یک توهم...

مرحله هشتم:

علت و معلول

مشمول بر پانزده فصل

في اثبات العلية و المعلولية و انهما في الوجود

[١] قد تقدّم أنّ الماهية في حدّ ذاتها لا موجودة و لا معدومة، فهي متساوية النسبة إلى الوجود و العدم، فهي في رجحان أحد الجانبين لها محتاجة إلى غيرها الخارج من ذاتها. و أمّا ترجّح أحد الجانبين لا لمرجّح من ذاتها و لا من غيرها فالعقل النصريح يُحيله.

[٢] و عرفت سابقاً أنّ انقول بحاجتها في عدمها إلى غيرها نوعٌ من التجوّز، حقيقة أنّ ارتفاع الغير الذي تحتاج إليه في وجودها لا ينفك عن ارتفاع وجودها، لمكان توقّف وجودها على وجوده، و من المعلوم أنّ هذا التوقف على وجود الغير لأنّ المعدوم لا شيئية له.

[٣] فهذا الوجود المتوقّف عليه تسمّيه علّةً، و الشيء الذي يتوقّف على العلّة معلولاً له.

[٤] ثمّ إنّ المجعل العلّة و الأثر الذي تضعه في المعلوم هو إمّا وجود المعلوم أو ماهيته أو صيرورة ماهيته موجودة، لكن يستحيل أن يكون المجعل هو الماهية لما تقدّم أنّها اعتباريّة، و الذي يستفيدة المعلوم من علّته أمر أصيل، على أنّ العلية و المعلولية رابطة عينية خاصّة بين المعلوم و علّته، و إلاّ لكان كلّ شيء علّة لكلّ شيء، و كلّ شيء معلولاً لكلّ شيء، و الماهية لا رابطة بينها في ذاتها و بين غيرها.

و يستحيل أن يكون المعجول هو الصيرورة، لأنَّ الأثر العينيَّ الأصيل حينئذٍ هو الصيرورة التي هو أمر نسبيُّ قائم بطرفين، و الماهية و وجودها اعتباريَّان على الفرض، و من المحال أن يقوم أمر عينيُّ أصيل بطرفين اعتباريين، و إذا استحال كون المعجول هو الماهية او الصيرورة تعيَّن أنَّ السجْعول هو الوجود، و هو المطلوب.

[١٥] فقد تبين ممَّا تقدَّم أولاً أنَّ هنالك علَّة و معلولاً. و ثانياً أنَّ كلَّ ممكِن فهو معلول. و ثالثاً أنَّ العلّية و المعلوئية رابطَةٌ وجوديّة بين المعلول و علّته. و أنَّ هذه الرابطة دائرة بين وجود المعلول و وجود العلة، و إن كان التوقُّف و الحاجة و الفقر ربما تُنسب إلى الماهية.

فمستقرّ الحاجة و الفقر بالأصالة هو وجود المعلول، و ماهيته محتاجة بتيّعه.

[١٦] و رابعاً أنَّه إذ كانت الحاجة و الفقر بالأصالة للوجود المعلول، و هو محتاج في ذاته و إلّا لكانت الحاجة عارضةً و كان مستغنياً في ذاته و لا معلوئية مع الاستغناء. فذات الوجود المعلول عين الحاجة، أي إنَّه غير مستقلٍّ في ذاته، قائم بعَلته التي هي المفيضة له.

و يتحصّل من ذلك أنَّ وجود المعلول بقياسه إلى علّته وجود رابطٌ موجود في غيره، و بالنظر إلى ماهيته التي يطرد عنها العدم وجودٌ في نفسه جوهرِيٌّ أو عرضيٌّ على ما تقتضيه حال ماهيته.

در اثبات علیت و معلولیت و این که این دو بر «وجود» است

[۱] اثبات علیت و معلولیت

[تعبیرهای فلاسفه از قانون علیت مختلف و در بسیاری موارد مسامحه آمیز است. در ذیل به پاره‌ای از قضایایی که به عنوان قانون علیت ارائه شده، اشاره می‌شود:

۱- هر حادثه‌ای دارای علت است؛

۲- هر موجودی علتی دارد؛

۳- هر معلولی نیازمند علت است؛

۴- هر موجود وابسته‌ای دارای علت است؛

۵- هر موجود ضعیفی محتاج به علت است.

اما آنچه در این جا مورد نظر حضرت علامه رحمته‌الله است و بر مبنای آن سخن می‌گویند، آن است که قانون علیت عبارت است از این که: «ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند غیر می‌باشد.» استدلال ایشان برای اثبات این قانون کلی بدین شرح است:

همان طور که در گذشته بیان شد، ماهیت در مرتبه ذات خود، [یعنی آن‌گاه که آن را به تنهایی و بدون هیچ ضمیمه‌ای در نظر می‌گیریم و به عبارتی: آن‌گاه که آن را «من حیث هی هی» لحاظ می‌کنیم] نه موجود است و نه معدوم. [زیرا وجود و عدم عین و یا جزء ذات هیچ ماهیتی نیست.] پس ماهیت [در مرتبه ذات خود] نسبتش با وجود و

عدم یک‌مان است، [نه اقتضای هستی دارد و نه اقتضای نیستی؛ بلکه می‌تواند موجود باشد و می‌تواند موجود نباشد.] بنابراین، ماهیت برای آن‌که یکی از دو طرف [وجود و عدم] برایش رجحان یابد، نیازمند امری بیرون از ذات خود می‌باشد.

[اگر گفته شود: ما می‌پذیریم که ماهیت نسبت به وجود و عدم لاقتضایی باشد و لذا ماهیت نمی‌تواند مرجح وجود و یا عدم خودش باشد، اما نیاز ماهیت به غیر خودش را ضروری نمی‌دانیم و می‌گوییم: شاید وجود و یا عدم، خود به خود، برای ماهیت رجحان تعیین می‌یابد و ماهیت بدان منصف می‌گردد.]

[حضرت علامه رحمته‌الله در پاسخ به این توهّم و برای تکمیل استدلال خویش می‌فرماید:] رجحان یافتن یکی از دو طرف [وجود و عدم] بدون مرجحی از ذات ماهیت و یا از بیرون ذات، به حکم صریح عقل محال و ممنوع می‌باشد.

[استدلال حضرت علامه رحمته‌الله برای اثبات قانون علیت و این‌که ماهیت در هستی و نیستی خویش نیازمند غیر می‌باشد، مبتنی بر دو مقدمه، بدین شرح است:

۱. ماهیت نمی‌تواند وجود و یا عدم را برای خود رجحان دهد و یکی از آنها را برای خود متعین سازد، زیرا نسبتش به وجود و عدم یک‌سان است و نسبت به هیچ کدام اقتضایی ندارد.

۲. ترجیح بدون مرجح محال است، زیرا عقل به‌طور صریح و روشن اذعان دارد که: اگر نسبت یک شیء به دو چیز یک‌سان باشد، محال است که یکی از آن دو چیز، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی، برای آن شیء رجحان یابد و متعین شود. اصل محال بودن ترجیح بدون مرجح، از بدیهه‌ترین احکام عقلی نظری است.

نتیجۀ این دو مقدمه آن است که: «ماهیت در وجود و عدم نیازمند عاملی بیرون از ذات خویش است، تا وجود و یا عدم را برای آن رجحان دهد.» و این همان قانون علیت است.

[۲] علیّت و معلولیت تنها در «وجود» است

[در بیان قانون علیّت گفته شد که: «ماهیت هم در وجود و هم در عدم، نیازمند غیر می باشد.» اما همان‌طور که پیش از این بیان شد، این سخن که: «ماهیت در عدم و نیستی نیازمند غیر می باشد» نروغی مجاز است؛ [یعنی چنین نیست که ماهیت معدوم واقعاً محتاج و نیازمند غیر و عاملی در ورای ماهیت باشد که در او مؤثر بوده و سبب معدوم بودن آن شده باشد.] حقیقتی که در پس این «مجاز نهفته است» و مصحح این گفتار مجازی شده [آن است که زایل شدن عاملی که ماهیت در وجود خود نیازمند آن می باشد، ملازم با زایل شدن وجود ماهیت است؛ [یعنی ملازم با معدوم شدن ماهیت است.] چرا که وجود ماهیت وابسته به وجود آن عامل می باشد.

[حاصل آن‌که وقتی گفته می شود: علت عدم روشنائی اتاق آن است که جریان برق قطع شده است، این چنین نیست که واقعاً در خارج تأثیر و تأثر و علیّت و معلولیتی در کار باشد و حقیقتاً عدم جریان برق علت عدم روشنائی اتاق باشد. بلکه واقع آن است که وجود نور و روشنائی در اتاق متوقف و وابسته به جریان برق است و لذا اگر جریان برق قطع شود، نور و روشنائی نیز زایل می گردد؛ یعنی ملازمه‌ای میان عدم جریان برق و عدم روشنائی اتاق برقرار می باشد و از این ملازمه به این صورت تعبیر می شود که: عدم جریان برق علت عدم روشنائی اتاق است.]

هم چنین روشن است که طرف این وابستگی، وجود آن عامل بیرونی است [یعنی وجود ماهیت متوقف بر وجود آن عامل است نه بر عدم آن، چرا که معدوم شیئی ندارد.] معدوم، لاشیء و بوج است، لذا معنائدارد که نیازی را بر طرف سازد و تأثیری در غیر داشته باشد و به‌طور کلی طرف احتیاج واقع شود. بنابراین، علت و معلول همیشه دو امر وجودی خواهند بود.]

[۳] تعریف علت و معلول

[واژه «علت» در کلمات فلاسفه به دو صورت به کار می‌رود و دو اصطلاح متفاوت دارد که یکی از آنها اعم از دیگری می‌باشد. معنای عام علت عبارت است از: «موجودی که تحقق موجود دیگری متوقف بر آن است.» به بیان دیگر: «موجودی که تحقق یافتن موجود دیگر بدون آن محال است.» بنابراین اصطلاح، هر چیزی که به نحوی در تحقق شیء دیگر نقش داشته باشد، علت آن شیء محسوب می‌شود. اعم از آن که قعد باشد، یا شرط باشد و یا سایر علل ناقصه.

معنای خاص علت عبارت است از: «موجودی که برای تحقق یافتن موجود دیگر کفایت می‌کند.» بنابراین اصطلاح، تنها وقتی می‌توان گفت: «الف» علت «ب» است که همان‌گونه که از عدم «الف» عدم «ب» لازم می‌آید، از وجود «الف» نیز وجود «ب» لازم آید. در حالی که بنابر اصطلاح نخست، همین اندازه که از عدم «الف» عدم «ب» لازم آید، برای علت بودن «الف» نسبت به «ب» کافی است.

البته گاهی مراد از واژه «علت» خصوص علت فاعلی است؛ یعنی آنچه واقعیت و هویت معلول را افاضه می‌کند. مانند آن‌جا که گفته می‌شود: میان علت و معلول سنجیت برقرار است و یا معلول عین ربط به علت است و یا وجود علت شدیدتر و قوی‌تر از وجود معلول است. در همه این موارد مقصود از علت، علت فاعلی است؛ یعنی آنچه حقیقت و واقعیت معلول را جعل و افاضه می‌کند.

تعریفی که حضرت علامه^ع در این‌جا برای علت ذکر می‌کنند بیان اصطلاح عام آن است. ایشان در تعریف علت و معلول می‌فرمایند: [

[هرگاه دو چیز را در نظر بگیریم که وجود یکی وابسته و متوقف بر وجود دیگری است | آن وجودی را که شیء وابسته به آن می‌باشد، «علت» و آن شیء را که وابسته به علت است، «معلول» می‌نامیم.

[البته موجود وابسته (معلول) تنها از همان جهت وابستگی و فقط نسبت به موجودی که وابسته به آن است «معلول» نامیده می‌شود، نه از جهت دیگر و نه نسبت به موجود دیگر. هم‌چنین علت از همان جهتی که موجود دیگری وابسته به آن است و نسبت به همان موجود، «علت» نامیده می‌شود، نه از هر جهت و نسبت به هر موجودی به عبارت دیگر: در تعریف علت و معلول باید قید حیثیت را در نظر گرفت و چنین گفت: «العلَّةُ امرٌ يتوقَّفُ عليه امرٌ آخرٌ بما أنَّه متوقَّفٌ عليه، والمعلولُ امرٌ يتوقَّفُ على امرٍ آخرٍ بما أنَّه متوقَّفٌ.»^۱]

[۴] مجعول همان وجود معلول است^۲

[سؤالی که در این جا مطرح می‌شود آن است که «مجعول علت» چیست؟ یعنی آنچه را علت جعل می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد چیست؟ به عبارتی، آنچه اولاً و بالذات از علت صادر می‌شود و اثر حقیقی علت است، چیست؟ توضیح این‌که: وقتی علت فاعلی معلول را ایجاد می‌کند و به آن تحقق می‌بخشد، یک هویت خارجی را محقق می‌سازد و نه بیشتر؛ یعنی آنچه از علت صادر می‌شود یک چیز است، اما ما از آن یک چیز مفاهیم متعددی را انتزاع می‌کنیم که عبارت است از: وجود، ماهیت و انصاف ماهیت به وجود. مثلاً وقتی حرارت در خارج ایجاد می‌شود، یک شیء واحد در خارج تحقق می‌یابد که اولاً موجود است، ثانیاً حرارت است و ثالثاً آن حرارت متصف به وجود است.

۱. ر. ک. مصباح یزدی، آموزش فلسفه، ج ۲، ص ۱۷، و تعلیقه علی نهایة الحکمة، شعاع، ۲۳۱.

۲. چون مسئله جعل از مسائلی است که مستقلاً در کتاب‌های فلسفی مطرح گشته است، حضرات علامه نیز آن را در این جا مطرح کرده‌اند، اگرچه پیش از این روشن گشت که معلول و آنچه که بر علت توقف دارد، همان وجود است، نه ماهیت و نه انصاف ماهیت به وجود. به هر حال، علت تکرار مطالب ابطال دیگر اقوال و اقامه دلیل بر قول حق می‌باشد.

بحث فعلی مادر این است که کدام یک از این سه امر را علت اولاً و بالذات جعل و ایجاد می‌کند و کدام یک از اینها حقیقتاً متعلق جعل نیست، بلکه از معجول واقعی انتزاع می‌شود. حضرت علامه^{ره} همانند دیگر پیروان حکمت متعالیه، معتقد است که آنچه از علت صادر می‌شود و معجول بالذات علت می‌باشد همان وجود معلول است، نه ماهیت معلول و نه انصاف ماهیت معلول به وجود وی مدعای خویش را به این صورت اثبات می‌کنند: [

معجول علت، یعنی اثری که علت در معلول قرار می‌دهد، [از سه حال بیرون نیست:] یا وجود معلول است، یا ماهیت و یا انصاف ماهیت معلول به وجود [یعنی همان نسبت و ربطی که میان ماهیت و وجود معلول برقرار می‌شود و از آن به «صیوره‌الماهیه موجوده» (وجود شدن ماهیت) تعبیر می‌گردد.]

دلیل بر معجول نبودن ماهیت: محال است که معجول علت همان ماهیت معلول باشد، زیرا - همان‌طور که گذشت - ماهیت امری اعتباری است، در حالی که آنچه معلول از علت خویش دریافت می‌کند، امری اصیل است. [توضیح این‌که معجول حقیقت و هویت خویش را از علت دریافت می‌کند و از طرفی، معلول امری اصیل و واقعیت‌دار بودن و مرتبه‌ای از خارج را اشغال می‌کند. بنابراین، آنچه را علت اضافه می‌کند قطعاً امری اصیل و واقعیت‌دار می‌باشد. و چون ماهیت امری اعتباری است که ذهن آن را از واقعیت خارجی انتزاع می‌کند، نمی‌توان آن را معجول بالذات علت دانست.]

[دلیل دوم بر این‌که نمی‌توان معجول علت را ماهیت معلول دانست (این‌که):] علت و معلولیت یک رابطه عینی خاص میان معلول و علتش است - زیرا در غیر این صورت، هر چیزی می‌توانست علت هر چیزی باشد و هر چیزی می‌توانست معلول هر چیزی واقع شود - در حالی که ماهیت در ذات خودش هیچ رابطه‌ای با غیر خودش ندارد.

[توضیح این‌که: معلول - چنان‌که در پایان همین فصل بیان خواهد شد - عین ارتباط و تعلق و وابستگی به علت است؛ یعنی نفس اضافه به علت است، آن هم اضافه اشراقی نه اضافه موقلی؛ یعنی چنین نیست که در خارج دو چیز باشد که ذاتاً مستقل از یکدیگر باشند و آنگاه اضافه‌ای بر آنها طاری گشته باشد. در این صورت، ذات معلول مستقل و بی‌نیاز از علت خواهد بود. در حالی که معلول به تمام ذات و تمام هویت خود وابسته به علت است.]

از طرفی ماهیت فی حد ذاته و من حیث هی هی، چیزی جز خودش نیست. امری است کاملاً مباین و مستقل از هر چیز دیگر، به بیان دیگر، ماهیت دانش همان خودش است، هویتش همان جنس و فصلش است. هر چه غیر از جنس و فصل ماهیت در نظر بگیریم - از جمله ارتباط با علت - زاید بر ذات ماهیت خواهد بود. بنابراین، هیچ‌گاه نمی‌توان ماهیت را معلول و معجول بالذات علت در نظر گرفت.]

دلیل بر معجول نبودن ضرورت: هم چنین محال است که معجول علت همان ضرورت، [یعنی اهداف ماهیت به وجود و نسبت میان ماهیت و وجود] باشد، زیرا در این صورت اثر واقعی و اصیل [که از علت تراوش می‌کند] همان ضرورت خواهد بود که امری نسبی و قائم به دو طرف [یعنی وجود و ماهیت] می‌باشد. در نتیجه ماهیت و وجود آن ماهیت هر دو اعتباری خواهند بود، [زیرا فقط یک امر از علت صادر می‌شود و همان هم اصیل می‌باشد و چون فرض کردیم آن امر اصیل عبارت است از: «نسبت میان وجود و ماهیت» در نتیجه خود وجود و ماهیت اعتباری خواهند بود.] در حالی که امکان ندارد امری واقعی و اصیل به دو طرف اعتباری متکی باشد. [بنابراین نمی‌توان نسبت میان ماهیت و وجود را همان معجول بالذات علت دانست.]

باتوجه به این‌که معجول علت را نمی‌توان همان ماهیت و یا نسبت میان ماهیت و وجود دانست، مشخص می‌شود که معجول همان وجود است و این همان نتیجه مطلوب ماست.

[۵] نتایج بحث

۱- در خارج علت و معلولی تحقق دارد. [زیرا بنا بر برهانی که در آغاز فصل بیان شد، هر ماهیتی در وجود و هستی خود نیازمند علت می‌باشد؛ از سوی دیگر، هر انسان سلیم‌الذهنی اذعان دارد که در خارج ماهیاتی تحقق دارد: سنگی هست، آب و خاک و انسانی هست و... از انضمام این دو مقدمه به یک‌دیگر این نتیجه به دست می‌آید که: رابطه علت و معلولیت در جهان بیرون، میان پاره‌ای از اشیا با شیء یا اشیای دیگر برقرار می‌باشد.]

۲- هر ممکنی معلول است. [زیرا امکان به معنای تساوی نسبت شیء به وجود و عدم می‌باشد و چیزی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، برای اتصاف به هر یک از آنها به یک مرجح بیرونی به نام علت نیاز دارد. پس هر ممکنی معلول غیرخودش می‌باشد.]

فقر و وابستگی حقیقتاً از آن وجود معلول است

۳- علت و معلولیت یک رابطه وجودی میان معلول و علتش است و طرفین این رابطه را وجود علت و وجود معلول تشکیل می‌دهد، [نه ماهیت معلول و ماهیت علت]؛ اگرچه در پاره‌ای از تعبیرها وابستگی و نیاز و فقر به ماهیت نسبت داده می‌شود [و مثلاً گفته می‌شود: ماهیت شیء محتاج علت می‌باشد].^۱ اما این کلام تعبیر دقیق و متفنی نیست.

بنابر این، آن چه [حقیقتاً محتاج و نیازمند است و] جایگاه اصلی فقر و وابستگی

۱. چنان‌که در آخر همین فصل در کلام حضرت علامه آمده است: «الهی - فی العاقبة - فی رجحان احد الجانبین لها محاجة الی غیره».

می‌باشد، همان وجود معلول است و ماهیت معلول به تبع^۱ وجودش محتاج و نیازمند می‌باشد. [پس اگر گفته شود: ماهیت «الف» نیازمند علت است، این اسناد مجازی است و از باب وصف به حال متعلق موصوف می‌باشد.]

[توضیح مطلب آن است که: بنابر انحصار اصالت در وجود، که رکن رکن حکمت متعالیه است، ماهیت امری اعتباری می‌باشد و هرگز حقیقتاً و واقعاً متصف به موجودیت نمی‌گردد. اتصاف ماهیت به موجودیت و تحقق - چنانکه در مرحله نخست گذشت - وصف به حال متعلق موصوف است. ماهیت اساساً از حریم ارتباط با علت برکنار است. نه وجود علت، وجود ماهیت را رجحان می‌دهد و نه عدم علت، عدم ماهیت را. ماهیت همواره حالت تساوی خود نسبت به وجود و عدم را حفظ می‌کند و آن‌گاه که ذهن ناچار می‌شود که به وجود ماهیتی حکم کند، و مثلاً بگوید: «درخت موجود است» این تساوی مجازاً از بین رفته است، نه حقیقتاً. در حقیقت، این «وجود درخت» است که حالت تساوی را از دست داده و وجوب و ضرورت یافته است. پس آن‌چه حقیقتاً مرتبط با علت و وابسته به آن است، بلکه عین ارتباط و وابستگی به علت است، همان وجود معلول می‌باشد. از این جا دانسته می‌شود برهانی که در آغاز بحث برای اثبات علیت و معلولیت بیان شد، با اصالت ماهیت تناسب دارد، نه با اصالت وجود؛ چنانکه استاد مطهری می‌فرماید:

«این طرز استدلال، که از قدیم‌ترین ازمه تا عصر حاضر مورد قبول حکما بوده، فقط روی نظریه اصالت ماهیت صحیح است، که ماهیت را قابل موجودیت و معدودیت و معلولیت واقعی می‌داند و هریک از مفهوم وجود و عدم را مفهوم اعتباری می‌داند که از دو حالت مختلف ماهیت انتزاع می‌شود.»^۲

۱. ظاهراً مقصود از «پنجم» در کلام حضرت علامه «بر حرقه» است و توضیحاتی که در شرح آمده است، نیز بر همین اساس می‌باشد.

۲. ر. ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۳، ص ۱۹۷.

[۶] وجود معلول عین فقر و ربط به علت است

۴- دانستیم که نیازمندی و وابستگی اصالتاً از آن وجود معلول است. [نه ماهیت معلول.] از طرفی، وجود معلول در ذاتش نیازمند علت می‌باشد. چرا که اگر در ذاتش نیازمند علت نباشد نیازمندی، عارض بر ذات آن بوده و معلول در ذات خودش بی‌نیاز از علت خواهد بود، در حالی که بی‌نیازی با معلولیت جمع نمی‌شود. بنابراین، ذات وجود معلول عین نیازمندی است؛ یعنی وجود معلول در ذات خود استقلال‌ی ندارد و وابسته به علّشی، که وجود آن را افاضه کرده است، می‌باشد.

[به بیان دیگر: چنین نیست که معلولیت عارض وجود معلول شده باشد؛ بدین صورت که وجودی باشد و بعد صفت احتیاج و معلولیت بر آن عارض شده باشد. در چنین فرضی وجود موردنظر ذاتاً بی‌نیاز از علت است، چرا که قبل از غروص ماهیت فقر و نیاز، آن وجود تحقق داشته است و نیازی به علت نداشته است، در حالی که معلولیت به معنای وابستگی به غیر است و ناسی‌نیازی از غیر جمع نمی‌شود. پس چنین وجودی نمی‌تواند معلول باشد.]

از مطلب فوق نتیجه گرفته می‌شود که: وجود معلول، آن‌گاه که با علّش منجیده شود، یک وجود رابط و موجود فی‌غیره می‌باشد. [زیرا ارتباط معلول با علت همان نیاز و حاجت معلول به علت است. و چون ثابت گشت که نیاز و حاجت در ذات وجود معلول استقرار دارد و عین وجود آن می‌باشد، ربط و ارتباط با علت نیز در ذات وجود معلول مستقر بوده و عین وجود آن می‌باشد.] و آن‌گاه که به ماهیتی که وجود معلول از آن طرد عدم می‌کند نظر شود، وجود فی‌نفسه جوهری و یا عرضی خواهد بود. تا ماهیتش کدام را اقتضا کند.

في انقسامات العلة

تنقسم العلة إلى تامة و ناقصة. فالعلة التامة هي التي تشتمل على جميع ما يتوقف عليه المعلول. بحيث لا يبقى للمعلول معها إلا أن يتحقق، والعلة الناقصة هي التي تشتمل على بعض ما يتوقف عليه المعلول في تحققه، لا على جميعه.

و نترقان بأن العلة التامة يلزم من وجودها وجود المعلول، كما سيأتي، و من عدمها عدمه، والعلة الناقصة لا يلزم من وجودها وجود المعلول، لكن يلزم من عدمها عدمه، لمكان توقف المعلول عليها وعلى غيرها. و ليعلم أن عدم العلة، سواء كانت علة تامة أو ناقصة، علة تامة لعدم المعلول.

[٢] وتنقسم أيضاً إلى الواحدة والكثيرة. لأن المعلول من لوازم وجود العلة و اللازم قد يكون أعم.

[٣] وتنقسم أيضاً إلى بسيطة ومركبة، والبسيطة ما لا جزء لها، والمركبة خلافها. والبسيطة قد تكون بسيطة بحسب الخارج كالعقل والأعراض، وقد تكون بسيطة بحسب العقل. وهي ما لا تركب فيه خارجاً من مادة و صورة و لا عقلاً من جنس و فصل، و أبسط البسيط ما لا تركب فيه من وجود و ماهية، وهو الواجب تعالى.

[٤] وتنقسم أيضاً إلى قريبة و بعيدة، فالقريبة ما لا واسطة بينها و بين معلولها و البعيدة ما كانت بينها و بين معلولها واسطة كعلة العلة.

[٥] وتنقسم أيضاً إلى داخلية و خارجية، فالداخلية هي المادة بالنسبة إلى المركب منها و من الصورة، و هي التي بها الشيء بالقوة، و الصورة بالنسبة إلى المركب، و هي التي بها الشيء بالفعل. و تسميان علتي القوام.

[٦] والخارجية هي الفاعل، و هو الذي يصدر عنه المعلول، و الغاية و هي التي يصدر لأجلها المعلول و تسميان علتي الوجود و سيأتي بيانها.

و تنقسم أيضاً إلى علل حقيقية و علل معدة، و شأن المعدات تقريب المادة إلى إفاضة الفاعل بإعدادها لقبولها، كانصرام القطعات الزمانية المقرّبة للمادة إلى حدوث ما يحدث فيها من الحوادث.

اقسام علت

علت تام و علت ناقص

علت بر دو قسمت است: تام و ناقص. «علت تام» عبارت است از علتی که هر آنچه را معنوی [برای تحقق یافتن] بدان نیازمند است در بر دارد؛ به گونه‌ای که معنوی با وجود آن علت، گریزی از تحقق نخواهد داشت؛ [یعنی وجودش واجب و ضروری می‌گردد]. و «علت ناقص» عبارت است از علتی که تنها پاره‌ای از آنچه را معنوی [برای تحقق یافتن] بدان نیازمند است در بر دارد، نه همه آن را.

تفاوت میان علت تام و علت ناقص در آن است که وجود علت تام مستلزم وجود معلول می‌باشد؛ در حالی که وجود علت ناقص مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدم آن مستلزم عدم معلول می‌باشد، چرا که معلول هم به علت ناقص نیازمند و وابسته است و هم به غیر آن. [پس چون وجود معلول، علاوه بر علت ناقص، به شیء و یا اشیاى دیگر نیز نیازمند است، علت ناقص به تنهایی برای تحقق آن کفایت نمی‌کند و مستلزم وجود آن نمی‌باشد و چون وجود معلول، علاوه بر امور دیگر، بر علت ناقص مورد نظر نیز متوقف می‌باشد، عدم آن علت ناقص مستلزم عدم معلول خواهد بود. این حکم اخیر، میان علت تام و علت ناقص مشترک است، لذا حضرت علامه ع می‌فرمایند: باید دانست که عدم علت، خواه علت تام و خواه علت ناقص،

برای عدم معلول کافی است و عدم معلول را قطعی و خبروری می‌گرداند و در یک کلمه: عدم علت [علت تام است برای عدم معلول].

[۲] علت واحد و کثیر

هم چنین علت تقسیم می‌شود به علت واحد و کثیر. [توضیح این‌که: گاهی یک معلول تنها از موجود خاصی و معینی پدید می‌آید؛ به گونه‌ای که اگر آن موجود معین تحقق نیابد، هیچ موجود دیگری نمی‌تواند نقش آن را در به وجود آوردن معلول مورد نظر ایفا کند؛ در این صورت آن علت را «علت واحد» و یا «علت منحصر» می‌خوانند. اما گاهی چند چیز هر کدام مستقلاً و به صورت علی‌البدل می‌توانند معلولی را ایجاد کنند؛ مانند جریان الکتریکی در سیم برق، حرکت مکانیکی و فعل و انفعالات شیمیایی که هر کدام مستقلاً می‌توانند حرارت را به وجود آورند. بنابراین، حرارت دارای «علت‌های کثیر» می‌باشد. چنین علت‌هایی را «علل جانشین‌پذیر» نیز می‌نامند.]

[حضرت علامه رحمه‌الله در مقام تعلیل این‌که یک معلول می‌تواند علت‌های متعددی، به نحو علی‌البدل داشته باشد، می‌فرمایند: معلول از لوازم وجود علت است و لازم گاهی اعم می‌باشد. [لازم اعم یک شیء، آن است که دارای ملزومات متعددی می‌باشد و با تحقق هریک از آنها تحقق می‌یابد؛ مانند: زوجیت که لازم اعم عدد ده است؛ در برابر لازم خاص که تنها دارای یک ملزوم می‌باشد؛ مانند: قابلیت انقسام به پنج و پنج، که لازم خاص عدد ده می‌باشد.]

معلول نیز از لوازم علت محسوب می‌شود، لذا گاهی لازم خاص یک علت است و گاهی لازم اعم آن می‌باشد. حال اگر معلول لازم خاص یک علت باشد، آن علت، علت منحصر خواهد بود و اگر لازم اعم آن باشد آن علت، علت جانشین‌پذیر خواهد بود.]

[۳] علت بسیط و مرکب

هم چنین علت به بسیط و مرکب تقسیم می شود.

«علت بسیط» آن است که جزء ندارد و «علت مرکب» آن است که دارای جزء می باشد. [اجزای علت مرکب گاهی اجزای خارجی اند؛ مانند علت های مادی که مرکب از ماده و صورت خارجی می باشند و گاهی علت مرکب اجزای خارجی ندارد، اما عقل آن را تحلیل می کند و برای آن جنس و فصلی در نظر می گیرد؛ مانند مجردات تام غیر از خدای متعال و گاهی علت مرکب نه تنها ماده و صورت خارجی ندارد، بلکه ماده و صورت عقلی و در نتیجه جنس و فصل عقلی نیز ندارد، اما در عین حال ذهن آن را به وجود و ماهیت تحلیل می کند و از این جهت مرکب به شمار می رود، در برابر هریک از اقسام علت مرکب، یک قسم از اقسام علت بسیط قرار دارد؛ چنان که حضرت علامه علیه السلام می فرمایند:]

«علت بسیط گاهی به لحاظ خارج بسیط می باشد، [یعنی جزء خارجی ندارد؛] مانند عقل و اعراض و گاهی به لحاظ تحلیل های عقلی بسیط می باشد و آن علتی است که از ماده و صورت خارجی و نیز جنس و فصل عقلی تشکیل نشده است؛ و بسیط ترین علت آن است که [نه تنها عقل آن را به جنس و فصل تحلیل نمی کند، بلکه آن را به وجود و ماهیت نیز تحلیل نمی کند؛ یعنی] مرکب از وجود و ماهیت نمی باشد؛ و این ویژگی تنها از آن واجب تعالی می باشد.

[۴] علت قریب و بعید

هم چنین علت تقسیم می شود به علت قریب [= بی واسطه] و علت بعید [= با واسطه]. «علت قریب» آن است که میان او معلولش واسطه ای نیست؛ [یعنی علتی است که مستقیماً و بدون وساطت چیزی در معلولش اثر می کند، و آن را ایجاد

می‌نماید؛ مانند تأثیر انسان در حرکت دست خودش. و «علت بعید» آن است که میان او و معلولش [یک یا چند] واسطه در کار است. مانند علت غلت. مثلاً انسان با یک واسطه غلت است. حرکت قلمی که در دست دارد. و بادو واسطه غلت است برای نوشته‌ای که می‌نویسد و با چند واسطه غلت است برای معنایی که در ذهن خواننده پدید می‌آید.

۵] علت داخلی و علت خارجی

علت، هم‌چنین به داخلی و خارجی متقسم می‌شود. [علت داخلی آن است که با معلول متحد می‌گردد و در ضمن وجود آن باقی می‌ماند.] «علت داخلی» خود بر دو قسم می‌باشد:

۱- ماده نسبت به [نوعی که] مرکب از ماده و صورت [می‌باشد. ماده همان چیزی است که حیثیت قوه و استعداد شیء را تأمین می‌کند. به دیگر بیان:] ماده چیزی است که شیء به واسطه آن بالقوه می‌باشد. [چنین چیزی اگر با صورت سنجیده شود، ماده برای آن می‌باشد. و اگر با آن چه از آن و صورت ترکیب می‌شود، یعنی با نوع، مقایسه شود، علت مادی برای آن خواهد بود. و در یک کلمه: «ماده انشیء بالقوه» ماده است برای صورت و علت مادی است برای نوع.]

۲- صورت نسبت به [نوع که] مرکب از ماده و صورت (می‌باشد). صورت عبارت است از آن چه شیء به واسطه آن بالفعل می‌باشد. [آن چه جنبه فعلیت شیء را تشکیل می‌دهد. اگر با ماده سنجیده شود، صورت می‌باشد و اگر با مجموع ماده و صورت سنجیده شود، علت صوری خواهد بود.]

علت‌های داخلی را «خلل قوام» نیز می‌نامند، [زیرا جزء ذات معلول اند و مقوم ماهیت آن می‌باشند.]

«علت خارجی» [علتی است که وجود آن، بیرون از وجود معلول می‌باشد و آن]

بر دو قسم است:

- ۱- فاعل: و آن عبارت است از آن چه معلول از آن پدید می آید.
 - ۲- غایت: و آن عبارت است از آن چه معلول به خاطر آن پدید می آید؛ مانند هدفی که انسان برای افعال اختیاری خودش در نظر می گیرد و برای رسیدن به آن، کارهایش را انجام می دهد.
- علت فاعلی و علت غایی را «علل وجود» می نامند. شرح این اقسام چهارگانه در همین مرحله خواهد بود.

[۶] علل حقیقی و علل معدّ

علت^۱ هم چنین تقسیم می شود به حقیقی و معدّ. «علت حقیقی» عبارت است از موجودی که وجود معلول وابستگی حقیقی به آن دارد؛ به گونه ای که جدایی معلول از آن محال می باشد؛ مانند علت نفس برای اراده و صورت های ذهنی که نمی توانند جدا از نفس تحقق یابند و یا باقی بمانند. و «علت معدّ» عبارت است از آن چه در فراهم آوردن زمینه پیدایش معلول مؤثر می باشد، ولی وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی ناپذیر به آن ندارد.^۲ شأن معدّات آن است که آمادگی پذیرش فیض از علت فاعلی را در ماده پدید می آورند و بدین وسیله ماده را به افاضه وجود از فاعل نزدیک می سازند؛ مانند گذشت قطعات زمان [و سپری شدن ساعت ها، روزها و ماه ها] که ماده را به پیدایش آن چه قرار است در آن پدید آید، نزدیک می کند.

۱. مقسم در این تقسیم علت به معنی عام و مجزی آن می باشد که مثل حقیقی و غیر حقیقی؛ هر دو در شأن می گردد.

۲. در تعریف علت معدّ آورده اند: «المعدّ هو ما يتوقف معمول على عدمه بعد وجوده»؛ در برابر علت حقیقی که در تعریف آن آورده اند «ما يتوقف عليها وجود المعلوم» بحث به نام «تعداها» البته معدّ اصطلاح دیگری نیز دارد. رک. تعلیقه محقق سبزواری بر اسناد، ج ۲، ص ۲۱۳، و ج ۸، ص ۶۹.

[نکته لازم در این جا آن است که: علیّت امور معدّ و زمینه ساز نسبت به حادثه ای که این امور زمینه ساز تحقق آن در ماده اند، مجازی و بالعرض است؛ به همین دلیل علت معدّ قابل انفکاک از آن حادثه می باشند، اما از آن جا که در پس هر مابالعرض یک مابالذات نهفته است، در این جا نیز در پس این علیّت مجازی یک علیّت حقیقی وجود دارد و آن عبارت است از: علیّت امور معدّ نسبت به نفس استعداد ماده برای پذیرش حادثه جدید. پس امور معدّ اگر با نفس استعداد سنجیده شوند نسبت به آن، علت حقیقی اند؛ و اگر با «استعداد» مقایسه شوند نسبت به آن، علت معدّ بشمار می روند.]

فى وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة و وجوب وجود العلة عند وجود معلولها

[١] وهذا وجوب بالقياس غير الوجوب الغيرى الذي تقدم فى مسألة: «الشيء ما لم يجب لم يوجد».

[٢] أمّا وجوب وجود المعلول عند وجود علة التامة، فلاّنه لو لم يجب وجوده عند وجود علة التامة لجاز عدمه. و لو فرض عدمه مع وجود العلة التامة، فاما أن تكون علة عدمه - و هى عدم العلة - متحققة و علة وجوده موجودة، كان فيه اجتماع النقيضين. و هما علة الوجود و عدمها، و إن لم تكن علة عدمه متحققة كان فى ذلك تحقق عدمه من غير علة، و هو محال.

و كذا لو لم يجب عدمه عند عدم علة لجاز وجوده، و لو فرض وجوده مع تحقق علة عدمه، و هى عدم علة الوجود، فان كانت علة الوجود موجودة اجتمع النقيضان و هما علة الوجود و عدمها الذي هو علة العدم، و إن لم تكن علة الوجود موجودة لزم وجود المعلول مع عدم وجود علة.

[٣] برهان آخر، لازم توقّف وجود المعلول على وجود انعلة امتناع وجود المعلول مع عدم العلة. و بتعبير آخر: كون عدم العلة علة موجبة لعدم المعلول، و توقّف هذا المعلول الذي هو عدم المعلول على علة التى هى عدم العلة لازمه امتناعه بانعدامها.

أي وجوب وجود المعلول عند وجود علته، فافهم ذلك.

[٤] فإن قلت: الذي تستدعيه حاجة الممكن إلى المرجح و سؤف وجوده على وجود علة تامة هو استلزام وجود العلة التامة في أي وعاء كانت وجود المعلول في أي وعاء كان، وأما كون المعلول و العلة معين في الوجود من غير انفكاك في الوعاء فلا، فلم لا يجوز أن توجد العلة مستلزمة لوجود المعلول و لا معلول بعد، ثم تنعدم العلة ثم يوجد المعلول بعد برهة و لا علة في الوجود؟ أو تكون العلة التامة موجودة و لا وجود للمعلول بعد، ثم يستح لها أن توجد المعلول فتوجدده؟ و هذا فيس كانت العلة التامة فاعلة بالاختيار بمكان من الوضوح.

[٥] قلت: لا معنى لتخلل العدم بين وجود العلة التامة و وجود معلولها بأي نحو فرض، فقد تقدم أن توقف وجود المعلول على وجود العلة إنما يتم برابطة وجودية عينية يكون وجود المعلول معها وجوداً رابطاً قائم الذات بوجود العلة التامة المستقل. ففرض وجود المعلول في وعاء و علته التامة معدومة فيه فرض تحقّق الوجود الرابط و لا مستقل معه يقوم، و ذلك خلف ظاهر. و فرض وجود العلة التامة و لا وجود لمعلولها بعد فرض وجود مستقل مقوم بالنعل و لا رابط له يقوم بعد. و ذلك خلف ظاهر.

[٦] وأما حديث الاختيار، فقد زعم قوم أن الفاعل المختار كالإنسان مثلاً بالنسبة إلى أفعاله الاختيارية علة تستوي نسبتها إلى الفعل و الترك، فله أن يروج مشاء منهما من غير إيجاب، لتساوي النسبة وهو خطأ، فليس الإنسان الفاعل باختياره علة تامة للفعل، بل هو علة ناقصة، و له علل ناقصة أخرى، كالمادة و حضورها، و اتحاد زمان حضورها مع زمان الفعل، و استقاسة الجوارح الفعالة و مطاوعتها، و انداعى إلى الفعل، و الإرادة، و أمور أخرى كثيرة إذا اجمعت صارت علة تامة يجب معها الفعل. و أما الإنسان نفسه فجزء من أجزاء العلة التامة، نسبة الفعل إليه بالإمكان دون الوجوب، و الكلام في إيجاب العلة التامة لا مطلق العلة.

على أن تجوز استواء نسبة الفاعل المختار إلى الفعل و عدمه إنكار لرابطة العلية،

ولازمه نجويز عليّة كلّ شيء لكلّ شيء و معلوليّة كلّ شيء لكلّ شيء.

[٧] فإني قلت: هب أنّ الانسان الفاعل المختار ليس بعلة تامة، لكنّ الواجب - عز اسمه - فاعل مختار، وهو علة تامة لما سواه، وكون العالم واجباً بالنسبة إليه ينفي حدوده الزماني.

ولذلك اختار قوم أنّ فعل المختار لا يحتاج إلى مرجح، واختار بعضهم أنّ الإرادة مرجحة بذاتها لاحتاجة معها إلى مرجح آخر، واختار جمع أنّ الواجب تعالى عالم بجميع المعلومات، فما علم منه أنّه ممكن سيقع يفعله، وما علم منه أنّه محال لا يقع لا يفعله، واختار آخرون أنّ أفعاله تعالى تابعة للمصالح وإن كنّا غير عالمين بها، فما كان منها ذا مصلحة في وقت تفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت فعله في ذلك الوقت دون غيره.

[٨] قلت: معنى كونه تعالى فاعلاً مختاراً أنّه ليس وراءه تعالى شيء يجبره على فعل أو ترك فوجبه عليه، فإنّ الشيء المفروض إمّا معلول له وإمّا غير معلول. والثاني محال، لأنّه واجب آخر أو فعل لواجب آخر، وأدلة التوحيد تبطله، والأوّل أيضاً محال، لاستلزامه تأثير السلول بوجوده القائم بالعلّة المتأخّر عنها في وجود علته التي يستفيض عنها الوجود، فكون الواجب تعالى مختاراً في فعله لا ينافي إيجابه الفعل الصادر عن نفسه، ولا إيجابه الفعل ينافي كونه مختاراً فيه.

[٩] وأمّا حدوث العالم، بمعنى ما سوى الواجب، حدوثاً زمانياً، فمعنى حدوث العالم حدوثاً زمانياً كونه مسبوقاً بقضعة من الزمان خالية من العالم ليس معه إلّا الواجب تعالى ولا خبر عن العالم بعد، والحال أنّ طبيعة الزمان طبيعة كمية ممكنة موجودة معلولة للواجب تعالى ومن فعله، فهو من العالم. ولا معنى لكون العالم، وفيه الزمان، حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زمانى، ولا قبل زمانياً خارجاً من الزمان.

[١٠] وقد استشعر بعضهم بالإشكال، فدفعه بدعوى أنّ الزمان أمر اعتياريّ و هسيّ غير موجود. وهو مردود بأنّ دعوى كونه اعتباريّاً وهميّاً اعتراف بعدم الحدوث الزمانيّ حقيقتاً.

ودفع الإشكال بعضهم بأن الزمان حقيقة منتزعة من ذات الواجب تعالى من حيث بقائه. وردّ بأن لازمه التغيّر في ذات الواجب تعالى وتقدّس، فإنّ المنتزَع عين المنتزَع منه، وكون الزمان متغيّراً بالذات ضروري. وأُجيب عنه بأنّ من الجائز أن يخالف المنتزَعُ المنتزَعُ منه بعدم المطابقة. وهو مردود بأنّ تجويز المغايرة بين المنتزَع والمنتزَع منه من السفسطة، ويبطل معه العلم من رأس. على أنّ فيه اعترافاً ببطلان أصل الدعوى.

[١١] وأما قول القائل بجواز أن يختار الفاعل المختار أحد الأمرين المتساويين دون الآخر لا لمرجّح يرجّحه، وقد مثّلوا له بالهارب من السبع، إذا عرّ له طريقان متساويان، فأنّه يختار أحدهما لا لمرجّح.

[١٢] ففيه أنّه دعوى من غير دليل، وقد تقدّمت الحجّة أنّ الممكن المتساوى الجانبين يحتاج في ترجّح أحد الجانبين إلى مرجّح. فإن قيل: إنّ السرجّح هو الفاعل مثلاً بإرادته، كما مرّ في مثال الهارب من السبع. أُجيب بأنّ مرجّعه إلى القول الآتي، وسيأتي بطلانه. و أمّا مثال الهارب من السبع فممنوع، بل الهارب المذكور على فرض التساوي من جميع الجهات يقف في موضعه ولا يتحرّك أصلاً.

على أنّ جواز ترجّح الممكن من غير مرجّح ينسُدّ به طريق إثبات الصانع تعالى.

[١٣] و أمّا قول القائل: إنّ الإرادة مرجّحة بذاتها يتعيّن بها أحد الأفعال المتساوية من غير حاجة إلى مرجّح آخر، ففيه أنّ الإرادة لو رجّحت الفعل فإنّما ترجّحه بتعلّقها به، لكن أصل تعلّقها بأحد الأمور المتساوية الجهات محال. و دعوى أنّ من خاصّة الإرادة ترجيح أحد الأفعال المتساوية، لا محضّل لها، لأنّها صفة نفسانيّة علميّة لا تتحقّق إلّا مضافةً إلى متعلّقها الذي رجّحه العلم السابق لها، فما لم يرجّح العلم السابق متعلّق الإرادة لم تتحقّق الإرادة حتّى يترجّح بها فعل.

[١٤] وأما قول من قال: «إنّه تعالى عالم بجميع المعلومات، فما علم منها أنّه سيقع يفعله، و ما علم منها أنّه لا يقع لا يفعله، وبعبارة أخرى. ما علم أنّه ممكن فَعَله، دون

المحال»، فيه أن الإمكان لازم الماهية و الماهية متوقفة في انتزاعها على تحقق الوجود، و وجود الشيء متوقف على ترجيح المرجح، فالعلم بالإمكان متأخر عن المرجح بمراتب، فلا يكون مرجحاً.

[١٥] وأما قول من قال: «إن أفعاله تعالى غير خالية عن المصالح و إن كنا لا نعلم بها، فسا كان منها ذا مصلحة في وقت يفوت لو لم يفعله في ذلك الوقت آخره إلى ذلك الوقت»، فبفه - مضافاً إلى ورود ما أورد على القول السابق عليه - أن المصلحة المفروضة السريطة بالوقت الخاص لأي فعل من أفعاله كيفما فرضت ذات ماهية ممكنة، لا واجبة ولا ممتنعة، فهي نظيرة الأفعال ذات المصلحة من فعله تعالى. فمجموع ما سواه تعالى من المصالح و ذات المصالح فعل له تعالى لا يعتدّ طور الإمكان، و لا يستغني عن علّة مرجحة هي علّة تامة، و ليس هناك وراء الممكن إلا الواجب تعالى، فهو العلّة التامة الموجبة لمجموع فعله، لا مرجح له سواه.

[١٦] نعم لتا كان العالم مركباً ذا أجزاء لبعضها نسب وجودية إلى بعض، جاز أن يقف وجود بعض أجزائه في موقف الترجيح لوجود بعض، لكنّ الجسيع ينتهي إلى السبب الواحد الذي لا سبب سواه، و لا مرجح غيره و هو الواجب عزّ اسمه.

[١٧] فقد تحصل من جميع ما تقدّم أن المعلول يجب وجوده عند وجود العلّة النائمة، وبعض من لم يجد بدأ من إيجاب العلّة النائمة لمعلولها قال بأنّ علّة العالم هي إرادة الواجب دون ذاته تعالى، وهو أسخف ما قيل في هذا المقام، فإنّ المراد بإرادته إن كانت هي الإرادة الذاتية كانت عين الذات، وكان القول بعلية الإرادة عين القول بعلية الذات، و هو يفرق بينهما بقبول أحد هما ورّد الآخر. و إن كانت هي الإرادة الفعلية وهي من صفات الفعل الخارجة من الذات كانت أحد الممكنات وراء العالم، و نستنتج منها وجود أحد الممكنات، هذا.

[١٨] وأما مسألة وجوب وجود العلّة عند وجود المعلول، فلائذ لو لم تكن العلّة واجبة الوجود عند وجود المعلول لكانت ممكنة، إذ تقدير امتناعها يرتفع بأدنى توجه،

و إذ كانت ممكنة كانت جائزة العدم، و السعلول موجود قائم الوجود بها، و لازمه وجود المعلول بلا علة.

[١٩] فإن قلت: السعلول محتاج إلى العلة حدوثاً لا بقاءً فمن الجائز أن تنعدم العلة بعد حدوث المعلول و يبقى المعلول على حاله.

[٢٠] قلت: هو مبني على ما ذهب إليه قوم من أن حاجة المعلول إلى العلة في الحدوث دون البقاء، فإذا حدث السعلول بإيجاد العلة انقطعت الحاجة إليها. و مثلوا له بالبناء و البناء. فإن البناء علة للبناء. فإذا بنى وقام البناء على ساق ارتفعت حاجته إلى البناء، و لم يضرب عدسه.

[٢١] وهو مردود بأن الحاجة إلى العلة خاصة لازمة للماهية؛ لإمكانها في تلبيها بالوجود أو العدم، و الماهية بإمكانها محفوظة في حالة البقاء، كما أنها محفوظة في حالة الحدوث، فيجب وجود العلة في حالة البقاء كما يجب وجودها في حالة الحدوث.

على أنه قد تقدم أن وجود المعلول بالنسبة إلى العلة وجود رابط قائم بها غير مستقل عنها، فلو استغنى عن العلة بقاء كان مستقلاً عنها غير قائم بها، هذا خلف.

[٢٢] برهان آخر: قال في الأسفار: «و هذا - يعني كون علة الحاجة إلى العلة هي الحدوث - أيضاً باطل، لأننا إذا حللنا الحدوث بالعدم السابق والوجود اللاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم، و تفحصنا عن علة الافتقار إلى الماعل أي أحد الأمور الثلاثة أم أمر رابع مغاير لها؟ لم يبق من الأقسام شيء إلا التسم الرابع. أما العدم السابق، فلأنه نفي محض لا يصلح للعلة. و أما الوجود فلأنه مفتقر إلى الإيجاد المسبوق بالاحتياج إلى الوجود المتوقف على علة الحاجة إليه، فلو جعلنا العلة هي الوجود لزم توقف الشيء على نفسه بمراتب. و أما الحدوث فلا افتقاره إلى الوجود، لأنّه كميّة و صفة له، و قد علمت افتقار الوجود إلى علة الافتقار بمراتب، فلو كان الحدوث علة الحاجة لتقدم على نفسه بمراتب، فعلة الافتقار زائدة على ما ذكرت». (ج ٢ ص ٢٠٣)

[٢٣] وقد اندفعت بما تقدّم مزعةً أخرى لبعضهم، و هي قولهم: إن من شرط صحة الفعل سبقَ العدم، و السراد بالسبق السبق الزماني، و محصله أن المعلول بما أنه فعل لعلته أن يكون حادثاً زمانياً، و علّوه بأن دوام وجود الشيء لا يجمع حاجته، و لازم هذا القول أيضاً عدم وجود المعلول عند وجود العلة.

[٢٤] وجه الاندفاع أن علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان و هو لازم الساهية، و الساهية مع المعلول كيفما فرض وجودها، من غير فرق بين الوجود الدائم و غيره.

[٢٥] على أن وجود المعلول رابطٌ بالنسبة إلى العلة قائم بها غير مستقل عنها، و من الممتنع أن يتقلب مستغنياً عن المستقل الذي يقوم به. سواء كان دائماً أو منقطعاً.

[٢٦] على أن لازم هذا القول خروج الزمان من أفق المسكنات، و قد تقدّمت

جهات فساد.

وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت و وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول

[۱] وجوبی که در این جا مطرح است وجوب بالتقیاس است؛ نه وجوب، غیری و آن چه در [فصل پنجم از مرحله چهارم تحت عنوان] «الشیء عالم یتجبت له یوجد» بیان شد، وجوب غیری معلول بود. [بنابراین، نباید منتظمی که در این جا بیان می شود با آن چه در آن بحث بیان شد، آمیخته شود، زیرا وجوب غیری اولاً یک وصف نفسی است، برخلاف وجوب بالتقیاس که وصفی اضافی و نسبی می باشد. ثانیاً وجوب غیری وصف ویژه معلول است، اما وجوب بالتقیاس وصفی است که هم معلول بدان متصف می شود و هم علت.]

[۲] اثبات وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه

دلیل اول: دلیل نخست بر این که وجود معلول در ظرف وجود علت تامه اش واجب و ضروری است، آن است که: اگر وجود معلول در ظرف وجود علت تامه اش واجب نباشد، عدم معلول جایز و ممکن خواهد بود؛ [در نتیجه فرض عدم معلول در

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک: همین نوشتار، فصل دوم از مرحله چهارم.

ظرف وجود علت تامه‌اش فرضی صحیح و معقول می‌باشد. حال اگر فرض کنیم معلول با وجود علت تامه، معدوم باشد [از دو حال بیرون نیست]:

- ۱- یا در همان حال که علت وجود معلول موجود می‌باشد، علت عدم معلول - که همان عدم علت تامه وجود معلول است - نیز تحقق دارد؛ در این صورت اجتماع نقیضین لازم می‌آید، که عبارتند از: علت وجود [معلول] و عدم علت وجود [معلول]. یعنی باید هم علت وجود معلول تحقق داشته باشد و هم تحقق نداشته باشد. [
- ۲- و یا علت عدم معلول محقق نمی‌باشد؛ در این صورت معلول، بی‌آنکه علت عدمش تحقق یافته باشد، معدوم شده است و این محال است.

[همان‌گونه که وجود معلول در ظرف وجود علت تامه‌اش واجب می‌باشد، عدم معلول نیز در ظرف عدم علت تامه‌اش واجب و ضروری می‌باشد، زیرا] اگر عدم معلول در ظرف عدم علتش واجب نباشد، وجود معلول جایز و ممکن خواهد بود. [بنابراین، فرض وجود معلول در چنین شرایطی کاملاً معقول خواهد بود.] حال اگر فرض کنیم معلول با آنکه علت عدمش - که همان عدم علت تامه وجودش است - تحقق دارد موجود می‌باشد، [از دو حال بیرون نیست]:

- ۱- یا علت وجود معلول موجود می‌باشد؛ که در این صورت اجتماع نقیضین لازم می‌آید که عبارتند از: علت وجود [معلول] و عدم علت وجود [معلول] که همان علت عدم [معلول] می‌باشد.
- ۲- و یا علت وجود معلول موجود نمی‌باشد، که در این صورت معلول بدون علت موجود شده است.

[۳] دلیل دوم: [در این برهان حضرت علامه رحمته‌الله با توجه به امتناع وجود معلول در ظرف عدم علتش، مدعای خویش (وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت) را اثبات کرده و می‌فرمایند:] لازمه توقف وجود معلول بر وجود علت آن است که وجود معلول در ظرف عدم علتش ممنوع باشد، [زیرا اگر معلول در ظرف عدم علتش

بتواند موجود شود؛ دیگر نیازمند علت و متوقف بر آن نخواهد بود. [به دیگر بیان: لازمه توقف وجود معلول بر وجود علت آن است که] عدم علت. علت تامه و ایجاب کننده عدم معلول باشد. [بنابراین، «عدم معلول» خودش «معلول» عدم علت خواهد بود.]

[حال می‌گوییم:] لازمه توقف داشتن این معلول دوم - که همان عدم معلول اول است - بر علت دوم - که همان عدم علت اول است - آن است که تحقق این معلول در صورت نبود علتش ممتنع باشد - زیرا چنانکه در آغاز این برهان آوردیم، لازمه توقف داشتن معلول بر علت آن است که تحقق معلول در ظرف عدم علتش ممتنع باشد. - [یعنی لازمه‌اش آن است که وجود معلول اول در ظرف وجود علتش واجب و ضروری باشد. از برای معلول دوم همان «عدم معلول اول» و علت دوم همان «عدم علت اول» است؛ از ظرفی امتناع یک شیء همان «وجوب عدم» آن شیء است. بنابر این، نبودن علت دوم همان «عدم عدم علت اول» می‌باشد که مساوی است با «وجود علت اول» و نیز امتناع معلول دوم همان «وجوب عدم عدم معلول اول» است که مساوی با «وجوب وجود معلول اول» می‌باشد. بنابر این، امتناع معلول دوم در فرض عدم علت دوم، مساوی است با وجوب وجود معلول اول در فرض وجود علتش. - [دقت شود.

[حاصل استدلال فوق آن است که: معنای علت و معلولیت آن است که: «وجود معلول متوقف بر وجود علت می‌باشد». از این قضیه دو گزاره دیگر استنتاج می‌شود:

- ۱- عدم علت تامه، علت تامه عدم معلول است.

- ۲- معلول در صورت نبودن علت تامه، ممتنع می‌باشد.

و چون در قضیه نخست ثابت شد که «عدم علت تامه» علت تامه است و «عدم معلول» معلول آن می‌باشد، می‌توانیم در قضیه دوم «عدم علت تامه» را در جای علت تامه و «عدم معلول» را در مکان معلول قرار دهیم و قضیه ذیل را نتیجه بگیریم:

۳- «عدم معلول» در صورت نبودن «عدم علت تامه» ممکن می باشد.

و چون «امتناع عدم معلول» همان «وجوب وجود معلول» است؛ و نیز «نبودن عدم علت تامه» همان «وجود علت تامه» است. می توان به جزئی گزین کردن هر یک از این معادله ها در قضیه سوم، نتیجه گرفت که: «وجود معلول در صورت وجود علت تامه» واجب می باشد. و این همان نتیجه مورد نظر است.]



[۴] | حضرت علامه پس از اقامه دو دلیل برای ثبات وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه. پیش از آن که ادله مدعای دوم حکمت، یعنی وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول، را بیان کنند، می پردازند به نقل و بررسی پاره ای از شبهات که متکلمان در برابر این رأی فلابقه اظهار داشته اند. انگیزه اصلی در تراز این شبهات به قاعده فلسفی فوق (وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه) این است که متکلمان قاعده یاد شده را با حدوث زمانی علم و نیز با اختیار فاعل های مختار، به ویژه خدای متعال، ناسازگار می دانستند. ایشان معتقد بودند که بین قاعده فوق و قدیم زمانی بودن علم و نیز فاعل موجب و مجبور بودن خدای متعال تلازمه برقرار است؛ لذا برای خلاصی از این محذور هادست به چهار بجویی هپی زده اند.

گاهی در اصل قاعده فوق تشکیک کردند. و تلازم و تعارض علت تامه با معلول را انکار نمودند و گاهی فاعل مختار را از موضوع آن قاعده بیرون دانسته و گفتند: علت و معلولیت و نیز تلازم و بقارن میان علت و معلول، منحصر به ماده و مادیات است و غیر ماده، مانند نفس انسان و ذات بری، نسبت به آثار نمود فاعل است، نه علت؛ و اگر هم بپذیریم نسبت میان علت و معلول، نسبت ضروری و تعلق پذیر است، نخواهیم پذیرفت که رابطه میان فاعل مختار و فعل، ضرورت می باشد.

گروهی دیگر، به قبول این که رابطه میان فاعل مختار و آثارش رابطه علی و معلولی است، قاعده فوق را در مورد آنها جاری ندانند. و فعل به تخصیص در آن قاعده

شدند و چاره‌جویی‌های دیگری برای رهایی از این مشکل بیان داشته‌اند. اکنون می‌پردازیم به نقل این شبهات و پاسخ آنها:



یک اشکال به دلیل دوم

ممکن است گفته شود: [اما می‌پذیریم که ممکن به مرجح نیاز دارد و وجودش متوقف و وابسته به وجود علت تامه‌اش می‌باشد، اما می‌گوییم:] تنها چیزی که نیاز ممکن به مرجح و متوقف بودن وجودش بر وجود علت تامه، [به اثبات می‌رساند و] خواهان آن می‌باشد، آن است که: «وجود علت تامه در هر ظرفی که باشد، مستلزم وجود معلول است، در هر ظرفی که باشد». اما این که معلول و علت معیت و تقارن وجودی با یکدیگر داشته باشند و در یک ظرف موجود باشند، از این طریق قابل اثبات نیست.

[توضیح این که: فلاسفه با تمسک به متوقف بودن وجود معلول بر وجود علت، در صددند دو چیز را توأمان به اثبات رسانند:

۱- وجوب بالقیاس معلول نسبت به علت تامه و این که علت تامه مستلزم معلول می‌باشد.

۲- معیت و تقارن علت تامه و معلول؛ بدین معنا که اگر معلول و علت تامه و یا یکی از اجزای آن، از امور زمان‌مند باشند، وجود علت تامه و معلول، لزوماً هم‌زمان و مفارن با هم خواهند بود و هرگز از یکدیگر جدا نخواهند شد و این همان چیزی است که لفظ «عند» در عبارت: «وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة»، و لفظ «ظرف» در عبارت «وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه» بیانگر آن می‌باشد.

متکلمان در مقابل می‌گویند: توقف و وابستگی وجود معلول به وجود علت تامه

تنها امر اول را اثبات می‌کند؛ یعنی این را که یک رابطه ضروری و تخلف‌ناپذیر میان علت تامه و معلول برقرار می‌باشد؛ بدین صورت که اگر علت تامه تحقق یابد، معلول قطعاً تحقق خواهد یافت، اما امر دوم را اثبات نمی‌کند و در نتیجه ضرورتی ندارد که تحقق معلول مقارن و هم‌زمان با تحقق علت تامه باشد. ایشان می‌گویند: [چرا روا نباشد که علت، در حالی که مستلزم وجود معلول است، تحقق یابد، اما معلول هنوز به وجود نیامده باشد و آن‌گاه علت معدوم گردد و معلول، پس از گذشت مدت زمانی، در حالی که علتش تحقق ندارد، به وجود آید. مثلاً در روز شنبه علت تامه «الف» تحقق می‌یابد و سپس معدوم می‌گردد، اما «الف» در آن زمان هم چنان معدوم می‌باشد، و پس از گذشت مدتی در روز چهارشنبه، در حالی که علتش دیگر تحقق ندارد، به وجود می‌آید.] و نیز چرا روا نباشد که علت تامه تحقق یابد، اما معلول هنوز به وجود نیامده باشد و آن‌گاه پس از گذشت مدت زمانی، علت تامه بخواهد آن را ایجاد کند، و در نتیجه آن را به وجود آورد. این فرض اخیر در مواردی که علت تامه فاعل مختار است، کاملاً روشن می‌باشد.

[فرق میان دو فرض یاد شده آن است که در فرض نخست، علت تامه و معلول در هیچ جزئی از زمان با هم مشترک نیستند؛ برخلاف فرض دوم که علت تامه در همه زمان وجود معلول موجود است، اگرچه معلول در همه زمان وجود علت تامه وجود ندارد، بلکه تنها در برخی از آن موجود می‌باشد.]

[۵] پاسخ به اشکال فوق

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: معنا ندارد که میان وجود علت تامه و وجود معلولش، عدم متخلل گردد، به هر شکل که فرض شود؛ [خواه به این صورت که علت تامه در یک زمان تحقق یابد و آن‌گاه معدوم شود و سپس معلولش به وجود آید و خواه به این صورت که علت تامه تحقق یابد و مدت زمانی را بدون معلول سپری

سازد و آن‌گاه معلولش را به وجود آورد. این دو فرض و هر فرض دیگری که در آن افکار میان علت تامه و معلولش تصور پیدا شده باشد، فرض‌هایی ناهم‌قول اند. [زیرا پیش از این (در فصل اول از همین شرحه) بیان شد که توقف وجود معلول بر وجود علت او وابستگی‌اش به آن تنها به واسطه یک پیوند وجودی واقعی تمام می‌گردد؛ پیوندی که وجود معلول با آن، یک وجود رابط و متکی به وجود مستقل علت تامه‌اش می‌باشد.

[نو ضیح این‌که: اگر رابطه علت و معلولیت فقط رابطه‌ای ذهنی بود که ذهن ما آن را میان دو مفهوم و یا دو ماهیت برقرار می‌ساخت، می‌توانستیم افکار میان علت تامه و معلول را راوا بدانیم و ضرورت تقارن و همزمانی میان آنها را انکار کنیم. اما ما در فصل نخست، روشن ساختیم که رابطه علت و معلولیت پیوندی حقیقی و واقعی است. که با قطع نظر از فعالیتهای ذهن آدمی، میان وجود علت و وجود معلول برقرار می‌باشد؛ پیوندی که به موجب آن وجود معلول شعاعی از هستی علت و پرفوی از آن محسوب می‌شود؛ پیوندی که به سبب آن معلول، جلوه‌ای از علت و آلودگی از آن خواهد بود.]

بنابراین، فرض وجود معلول در ظرفی که علت تامه‌اش در آن معدوم می‌باشد، [در حقیقت] فرض تحقق وجود رابط است بدون وجود مستقلی که بدان قوام بخشد و این خلفی آشکار است. [زیرا از طرفی فرض کرده‌ایم که وجود تحقق یافته، یک وجود رابط است؛ وجودی است که بالفعل مقوم به یک وجود مستقل می‌باشد؛ از طرف دیگر فرض کرده‌ایم وجود مستقلی که بدان قوام بخشد، همراه با آن تحقق ندارد.]

و [نیز] فرض وجود علت تامه در حالی که هنوز معلولش تحقق نیافته است، فرض [تحقق داشتن] وجودی است که مستقل بوده و بالفعل مقوم [معلول خویش] می‌باشد. در حالی که هنوز معلولی که بدان قوام بخشد، ندارد و این حاشی آشکار

است. [زیرا فرض کردیم چیزی که در حال تأثیر و هستی بخشی است، تحقق دارد، نه در عین حال اثرش و فعلش هنوز تحقق ندارد.]

بررسی نظریه پاره‌ای از متکلمان درباره نسبت میان فعل و فاعل مختار

[۶] همان گونه که اشاره کردیم برخی از متکلمان گمان کرده‌اند ضرورت بالتقیاس معلول نسبت به علت تامه با مختار بودن فاعل منافات دارد و از این رو برای فرار از جبر گفته‌اند که در فاعل مختار، نسبت میان فاعل و فعل نسبت امکانی است و رابطه ضروری میان آن دو برقرار نمی‌باشد. در واقع بین گروه معتقدند در جایی که علت دارای اختیار و اراده است، با آن که علت تامه وجود دارد، اما وجود معلول ضرورت و وجوب ندارد، بلکه هم چنان نسبتش به وجود و عدم یکسان است و فاعل با مشیت و اراده خویش وجود و یا عدم آن را راجحان می‌دهد. ضرورت علامه^۱ در این قسمت این نظریه را مطرح ساخته و به آن پاسخ می‌دهند:

گروهی پنداشته‌اند فاعل مختار، مانند انسان، نسبت به افعال اختیاری اش علت [تامه‌ای]^۲ است که نسبتش به فعل و ترک مساوی می‌باشد؛ [یعنی نسبت میان او و فعلش نسبت امکانی است، نه نسبت وجوبی]. از این رو، او می‌تواند هر یک از فعل و ترک را که بخواهد، راجحان بخشد، بدون آن که ایجاب و ضرورتی در کار باشد، چرا که نسبت او به فعل و ترک یکسان است.

[به عقیده این گروه، قانون ضرورت علی و معلولی و به عبارت دیگر، وجوب، بالتقیاس علت و معلول، شامل فاعل مختار نمی‌شود، زیرا در این صورت صادر

^۱ قید شده اگرچه در متن کتب، نیامده است، اما باید اضافه شود، زیرا اولاً محل بحث ضرورت بالتقیاس معلول نسبت به علت تامه است، نه مطلق علت و ثانیاً، صورت و نحوه «در» پاسخ به این نظریه مرتکبان در هر خطا، فلیس الا نسب فاعل یا اختیاره علت تامه... و نیز در ذلالت کلام می‌گوید: «فان قلت، حب ان لا یکن الفاعل المختار

صدور فعل از آن فاعل قطعی و تخلف ناپذیر می باشد و در نتیجه جایی برای افعال اراده و اختیار باقی نخواهد ماند. پس نمی توان گفت رابطه میان فاعل مختار و فعلش یک رابطه ضروری است، بلکه باید اذعان نمود که رابطه میان آنها امکانی است.

اما این سخن باطل است، زیرا انسان - که یک فاعل مختار است - علت تامه کار خویش نیست، بلکه علت ناقصه برای آن می باشد؛ فعل آدمی، [علاوه بر خود فاعل،] دارای علت ناقصه دیگری نیز هست [و از مجموع آنهاست که علت تامه فعل پدید می آید؛] مانند ماده و حاضر بودن آن و اتحاد زمان حضور ماده با زمان فعل و سالم بودن اعضای کار گزار [مثل دست و پا و چشم و گوش] و فرمان بری آنها از نفس و انگیزه انجام کار و اراده و امور فراوان دیگر. مثلاً آشامیدن یک لیوان آب به وسیله یک انسان متوقف است بر این که اولاً: لیوان آبی تحقق داشته باشد، ثانیاً: آن لیوان آب در حضور آن شخص باشد، ثالثاً: در زمانی که می خواهد آن را بیاشامد در حضور او در دست رس باشد، رابعاً: دستش سالم باشد تا بتواند آن را بر دارد، خامساً: دست او از او فرمان برداری کند، سادساً: تشنه اش باشد تا انگیزه برای آب خوردن داشته باشد، سابعاً: اراده آشامیدن آن را بکند و امور فراوان دیگر.

هرگاه تمامی این امور در کنار هم قرار بگیرند، مجموع آنها علت تامه خواهد شد و با وجود آن، انجام کار واجب و ضروری می گردد. اما انسان، خودش به تنهایی، فقط یکی از اجزای علت تامه است و نسبت فعل به آن، نسبت امکانی است نه نسبت وجوبی، در حالی که سخن در آن است که علت تامه، وجود معلول را ضروری می گرداند، نه هر علتی.

افزون بر آن که مساوی دانستن نسبت فاعل مختار [ی که تا تام العلیه است] به فعل و ترک، انکار رابطه علیت است و لازمه اش آن است که هر چیز بتواند علت هر چیز واقع شود و هر چیز بتواند معلول هر چیز قرار گیرد.

[توضیح این که: مساوی بودن نسبت فاعل مختار تا تام العلیه به فعل و ترک، بدین

معناست که با آنکه علت تامه فعل تحقق دارد و تأثیر خود را گذاشته است، همچنان نسبت فعل به وجود و عدم یکسان می‌باشد؛ یعنی همان حالتی را که در فرض نبود علت تامه دارد، حفظ کرده است. حال اگر روایدانیم که فعل در این شرایط، بدون آنکه چیز دیگری تأثیر داشته باشد، تحقق یابد، پذیرفته‌ایم که شیء در حالتی که نسبتش به وجود و عدم یکسان است، خود به خود و بدون دخالت عامل جدید، می‌تواند موجود گردد؛ خواه فاعل داشته باشد و خواه نداشته باشد. زیرا در هر حال نسبت آن به وجود و عدم یکسان است. بنابراین، رابطه علیت و معلولیت، به عنوان یک رابطه عینی و واقعی، انکار می‌شود و وقتی چنین شد، هرچیز را می‌توان علت هرچیزی در نظر گرفت و نیز هرچیز را می‌توان معلول هرچیز فرض کرد.]

ناسازگاری قانون ضرورت معلول در قبال علت تامه با اختیار خدای متعال و حدوث زمانی عالم

[۷] ممکن است مستشکل بگوید: بر فرض که انسان - به عنوان یک فاعل مختار - علت تامه فعل خویش نباشد، اما واجب - عراضه - فاعل مختار است و در عین حال علت تامه مجموع عالم می‌باشد و [اگر بپذیریم که نسبت معلول به علت تامه، نسبت ضرورت و وجوب است، این به معنای سلب اختیار از خداوند خواهد بود. اشکال دیگری نیز در این جا مطرح می‌شود و آن این که] اگر وجود عالم نسبت به خداوند واجب و ضروری باشد، [عالم قدیم زمانی خواهد بود و] این با حدوث زمانی عالم منافات دارد.

[حدوث زمانی عالم نزد متکلمان از اصول مسلم و خدشه‌ناپذیر است، به عقیده ایشان اولاً؛ ماسوی‌الله، همه، مادی است و مشمول قانون تغییر و تحول و حرکت می‌باشد. ثانیاً؛ کل عالم مادی حادث زمانی می‌باشد؛ یعنی زمانی بوده است که جز خداوند هیچ موجود دیگری تحقق نداشته است و پس از گذشت مدتی خدای متعال

سالم را ایجاد نمود و این لحظه سر آغاز هستی مخلوقات و پدیده‌های امکانی است. [از این رو] یعنی چون متکلمان، قائل به حدوث زمانی عالم اند و معتقدند که خداوند در مطلق خاصی از زمان به ماهیت امکانی هستی بخشیده است، خود را با این پرسش مواجه یافتند که چرا خداوند در فلان وقت، عبادین عالم را ایجاد نمود. نه پیش و یا پس از آن. ایشان در پاسخ به این پرسش به گروه‌های مختلفی تقسیم شدند و جواب‌های گوناگونی برآورد داشتند. که به پاره‌ای از آنها در ذیل اشاره می‌شود:

۱- گروهی از ایشان این قول را برگزیدند که فعلی فاعل مختار نیز به مرجع ندارد. [و بنابر این، اساساً این سؤال، جاندار دکه؟ چرا خداوند سبحان در فلان وقت خاص، عالم را آفرید. و اگر پیش آن را مقدم و یا مؤخر نکرد؟ زیرا این سؤال، سؤال از مرجع برای فعل خاص، فاعل مختار است. در حالی که فعل فاعل مختار اساساً نیاز به مرجع ندارد. به عقیده این گروه از متکلمان مرجع بدون هیچ اشکالی ندارد.]

۲- برخی دیگر گفتند: اراده، خودش، مرجع است و با وجود آن، نیاز به مرجع دیگری نیست. [به عقیده ایشان وقتی فاعل مختار بر سر دوراهی قرار می‌گیرد: به گونه‌ای که هیچ کدام ترجیحی به دیگری ندارد، به واسطه اراده و تصمیم خود می‌تواند یکی از آنها را برگزیند. به عقیده ایشان تحقق اراده به یکی از اطراف، خودش به تنهایی و بدون نیاز به هیچ عامل دیگری، می‌تواند مرجع آن طرف باشد؛ اساساً شأن اراده آن است که یکی از دو طرف مساوی را برای تحقق تعیین کند. به بیان دیگر: مرجع بودن از صفات نفسی اراده و از لوازم ماهیت آن می‌باشد.]

۳- گروهی بر این اعتقاد بودند که خدای متعال بر همه معلومات احاطه غلظی دارد [و می‌داند چه چیزهایی ممکن اند و واقع می‌شوند و چه چیزهایی واقع نمی‌شوند.] پس آنچه را دانست که ممکن است، و تحقق خواهد یافت، می‌آفریند و آنچه را دانست محال است و تحقق نخواهد یافت، نمی‌آفریند. [به عقیده این گروه چیزهایی که خداوند علم به امکان تحقق آنها در آینده دارد، تحقق خواهند یافت و نفسی تحقق

علم به امکان آنها مرجح تحقق و وقوع آنها می‌باشد و آنچه را خداوند می‌داند که محال و نشدنی است، تحقق نمی‌یابد.

۴- دسته‌ای دیگر این قول را برگزیدند که افعال خدای متعال پیر و مصالح است، اگرچه ما از [همة] آن مصالح آگاه نیستیم. از این رو، خدای متعال آن چه را که در وقت خاصی مصالحت دار است به گونه‌ای که اگر در آن وقت واقع نشود مصالحتش از کف خواهد رفت، در همان وقت ایجاد می‌کند، نه در وقت دیگر. [در باره اصل خلقت، عالم نیز همین امر صادق است؛ یعنی دلیل این که خدای متعال عالم را در وقت خاصی ایجاد کرد، آن بود که ایجادش در آن وقت دارای مصلحتی بود که در دیگر اوقات وجود نداشت.]

معنای مختار بودن خدای متعال

[۸] در پاسخ [به این اشکال] می‌گوییم: [این فاعله فلسفی که وجود معلول در ظرف وجود علت تامه وجوب و ضرورت دارد، منافاتی با مختار بودن خدای متعال ندارد، زیرا] معنای فاعل مختار بودن خدای متعال آن است که چیزی در رای خدای متعال وجود ندارد که او را بر انجام کار و یا ترک آن مجبور سازد [و او را تحت فشار قرار دهد و] کاری را بر وی لازم و واجب گرداند. برهان این مدعا آن است که: [اگر شیئی را فرض کنیم که خداوند را مجبور به انجام و یا ترک کار می‌کند، آن شیء از دو حال بیرون نیست: یا معلول خدای سبحان است و یا معنوی، آن نمی‌باشد.

فرض دوم محال است، زیرا در این صورت آن شیء یا خود واجب‌الوجود دیگری است و یا فعل واجب‌الوجود دیگری می‌باشد [و در هر حال مستلزم فرضی یک واجب‌الوجود دیگر است] و ادله‌ای که وحدت واجب‌الوجود را به اثبات می‌رساند، این فرض را ابطال می‌کند.

فرض نخست نیز محال است، زیرا لازمه‌اش آن است که معلول با هستی خویش،

که متکی به علت و متأخر از آن است، در وجود همان علّتی که هستی اش را از آن دریافت کرده است، مؤثر واقع شود. [و به توضیح چنین امری محال می باشد. از این جا دانسته می شود که هرگز نمی توان فرض کرد خداوند کثاری را علی رغم خواست خود و تحت فشار یک عامل بیرونی انجام دهد و یا ترک کند. پس مجبور بودن خداوند محال و مختار بودن او ضروری است.]

بنابراین، نه مختار بودن خدای متعال در افعالش منافاتی با آن دارد که خداوند به فعلی که از او پدید می آید، وجوب و ضرورت بخشد و نه وجوب دادن به فعل منافاتی با مختار بودن خداوند در آن فعل دارد.

[در حقیقت خطای متکلمان در این است که گمان کرده اند جبر، در برابر اختیار، به معنای حتمیت و ضرورت می باشد. از این رو، اگر ما قائل به حتمیت صدور معلول از علت تامه شویم، قهر از علت تامه سلب اختیار کرده و آن را مجبور دانسته ایم.

اما باید دانست که جبر، در برابر اختیار، به معنای تحت فشار بودن از سوی یک عامل بیرونی است و هیچ ارتباطی با ضرورت حاکم میان علت تامه و معلول ندارد. و چون ثابت شد که خدای متعال هرگز تحت تأثیر عامل بیرونی واقع نمی شود - زیرا غیر از او هر چه هست فعل اوست و محال است فعل و اثر در فاعل و مؤثر خویش تأثیر گذارد - بنابراین، خدای متعال فاعل مختار خواهد بود و ضرورت صدور معلول از علت تامه، نه تنها منافاتی با اختیار او ندارد، بلکه مؤکد آن است، زیرا این ضرورت، از سوی علت تامه به معلول افاضه شده است؛ چنان که گفته اند: «هذا لا یجاب، ایجاب عن الله، لا علی الله.»]

حدوث زمانی عالم، محال است

[۹] اما درباره حدوث زمانی عالم، به معنای هر چه غیر خداست، [باید گفت که

فرضی است تناقض آمیز و لذا نمی توان آن را پذیرفت؛ توضیح این که:] معنای

حدوث زمانی عالم آن است که پیش از آفرینش عالم، پاره‌ای از زمان بوده است که مقارن با آن فقط خداوند وجود داشته و هیچ خبری از عالم نبوده است.^۱ در حالی که طبیعت زمان کمی و امکانی است، که موجود بوده و معلول خدای متعال و فعل او می‌باشد. بنابراین، زمان خود بخشی از عالم است و معنا ندارد عالم، که زمان جزئی از آن است، حادث زمانی باشد؛ یعنی پیش از تحقق آن، زمانی باشد که عالم در آن موجود نبوده است، چرا که خارج از زمان، قطعه قبلی زمان وجود ندارد، [تا بتوان گفت عالم در آن قطعه معدوم بوده و سپس به وجود آمده است].

[به بیانی دیگر: فرض حدوث زمانی کل عالم به تناقض می‌انجامد، زیرا مقتضای حدوث عالم، حدوث زمان است و حدوث زمان عبارت است از مسبق بودن زمان به عدم زمانی؛ یعنی پیش از تحقق زمان زمانی بوده که زمان در آن نبوده است. بنابراین، قول به حدوث عالم لازم‌اش آن است که زمان پیش از آن که موجود شود، موجود بوده است و این تناقض است.]

چاره‌جویی‌های متکلمان برای دفع اشکال از حدوث زمانی عالم

[۱۰] ۱- برخی از متکلمان به اشکال یاد شده تعظیم یافتند و برای دفع آن اشکال مدعی شدند که زمان امری اعتباری و وهمی است و وجود حقیقی ندارد. [بنابراین، نمی‌توان آن را مخلوقی از مخلوقات خدای سبحان و جزئی از جهان هستی به شمار آورد، تا گفته شود: حدوث عالم مستلزم حدوث خود زمان است و حادث بودن زمان محال و تناقض‌آمیز است.]

اما این پاسخ ناتمام است [و اصل مدعا، یعنی حدوث زمانی عالم، را مخدوش

۱. البته حدوث زمانی گاهی به معنای محدود بودن عمر شیء نیز به کار می‌رود. و اگر مقصود متکلمان از حدوث زمانی عالم این معنا باشد، یعنی فقط مدعی باشند که عمر جهان نامحدود و نامتناهی نیست. در این صورت اشکالاتی که ذکر می‌شود برایشان وارد نخواهد بود. البته این احتمال در کلام متکلمان وجود دارد.

می‌سازد؛ زیرا ادعای این که زمان امری اعتباری و وهمی است، [در واقع] اعتراف به آن است که عالم حقیقتاً حادث زمانی نیست، [زیرا] حدوث به معنای مسبوق بودن وجود شیء به عدم زمانی است؛ پس «زمان» در معنای آن معتبر می‌باشد. حال اگر زمانی که در حدوث معتبر است امری و وهمی و ساخته ذهن باشد، اصل حدوث نیز موهوم و ساخته ذهن خواهد بود، یعنی حقیقتاً حدوثی در کار نیست.]

۲- برخی دیگر از متکلمان، در پاسخ به اشکال یادشده، گفته‌اند: زمان حقیقتی است که از ذات واجب الهی، از آن جهت که یک موجود باقی و پایدار است، انتزاع می‌شود. [بنابراین، زمان امری موهوم نیست که صرفاً ساخته ذهن باشد و حکایت از هیچ حقیقتی نکند؛ در عین حال مخلوقی از مخلوقات خدای متعال هم نیست. تا گفته شود چیزی از عالم است و خود نیز مشمول حدوث زمانی می‌باشد، بلکه امری انتزاعی بوده و منشأ انتزاع آن ذات خداوند است و حیثیت استراعیش دوام و بقای وجود خداوند می‌باشد. در نتیجه زمان، موجودی است ازلی که هستی‌اش به واسطه هستی منشأ استراعیش می‌باشد.]

این پاسخ نیز نایم است. زیرا لازمه‌اش آن است که در ذات خدای متعال تغییر راه داشته باشد، [چرا که تنها در صورتی می‌توان مفهوم زمان را از ذات خدای متعال انتزاع نمود، که آن ذات متحول و متغیر و دارای حرکت باشد،] زیرا مفهوم می‌که از یک شیء انتزاع می‌شود عین منشأ استراعی می‌باشد، [از باب عینیت و اتحاد مفهوم با عصادق] و زمان با الهاده ذاتاً متغیر است؛ [چنان که در تعریف آن آورده‌اند: زمان کسیستی است متصل و گذرا، یعنی کمیستی است که فعلیت هر یک از اجزای فرضی آن منزه به منقضی گشتن و سپری شدن جزء پیشین آن می‌باشد و چنین مفهوم می‌تواند تنها از چیزی که دارای تغییر و گذرگونی است، می‌تواند انتزاع شود.]

در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: مفهوم استراعی می‌تواند با منشأ انتزاع خود مطابقت نداشته باشد [و بنابراین، یک مفهوم ذاتاً متحول و متغیر را می‌توان از یک

ذات ثابت و ساری از هر گونه تغییر انتزاع نمود.

نماین سخن باطل است، زیرا روادانستن مغایرت میان مفهوم انتزاعی و منتهی انتزاعی نوعی سفسطه است و بنیان علم و معرفت [مطابق با واقع] را از اساس ویران می‌کند. [چرا که تنها راه شناخت و آگاهی ما از جهان خارج، مفاهیمی است که از جهان پیرامون ما در صفحه نفس ما نقش بسته است و این مفاهیم تنها در صورتی می‌توانند واقعیات را آن چنان که هستند، به ما ارائه دهند که مطابق کامل با آن داشته باشند؛ به گونه‌ای که از جهت ماهوی عیناً همان واقعیات باشند. به دیگر سخن: رابطه میان مفاهیم و واقعیات خارجی، که مطابق این مفاهیم اند، باید به گونه‌ای باشد که اکثر واقعیات خارجی به ذهن بیایند. حاصلش اینها شوند؛ و اگر اینها به خارج روند همان واقعیات را تشکیل دهند؛ یعنی باید رابطه عینیت و تطابق کامل میان آنها حاکم باشد. در غیر این صورت علوم و ادراکات ما چیزی است و جهان خارج از ما چیزی دیگری می‌باشد.]

امتناع دیگری که در این سخن وجود دارد این که اصل ادعای حدوث زمانی عالم را باطل می‌کند، [زیرا پس از روادانستن عدم مطابقت مفهوم انتزاعی با منتهای انتزاع آن می‌توان گفت: اگرچه ما از آفرینش عالم، مفهوم حدوث را انتزاع می‌کنیم، اما هیچ ضرورتی ندارد که این مفهوم با منتهای انتزاع خود مطابق باشد. در نتیجه ممکن است عالم در واقع مسبوق به عدم زمانی نباشد و در عین حال مفهوم حدوث از آن انتزاع شود.]

نقل و نقد آرای متکلمان درباره فاعل مختار

[۱۱] نظریه نخست: برخی از متکلمان گفته‌اند: فاعل مختار می‌تواند از دو امر کاملاً یکسان، یکی را بدون آن که مرجعی داشته باشد، انتخاب کند و مثل زده‌اند به شخصی که از حیوان درنده‌ای می‌گریزد و آن گاه با دو راه کاملاً مساوی سواج،

می‌شود. بی‌شک چنین کسی یکی از راه‌ها را، بدون آن‌که مزیتی بر راه دیگر داشته باشد، انتخاب خواهد کرد، [همان‌گونه که یادآور شدیم، به عقیده این گروه «ترجیح بدون مرجح» ممکن و جایز می‌باشد].

[۱۲] نقد و بررسی نظریه نخست: ادعای یادشده [مبنی بر این‌که فاعل مختار می‌تواند یکی از دو امر یک‌سان را، بدون آن‌که هیچ مزیتی بر دیگری داشته باشد، اختیار کند] ادعایی بی‌دلیل است، [بلکه دلیل بر بطلان آن وجود دارد و آن این‌که] - همان‌گونه که پیش از این آورديم - شیء ممکن، که نسبتش به دو طرف (وجود و عدم) یک‌سان است، برای رجحان یافتن یکی از طرفین خود نیاز به مرجح دارد.

[در این بیان، حضرت علامه^{رحمته} به این مطلب اشاره دارند که محال بودن «ترجیح بدون مرجح» به تنهایی برای اثبات امتناع «ترجیح بدون مرجح» کافی است. این بدان خاطر است که هر ترجیح بدون مرجحی مستلزم ترجیح بدون مرجح می‌باشد. توضیح این‌که: «ترجیح بدون مرجح» بدین معناست که فعل و اثری در حد قوه و امکان باشد و بدون این‌که علت و عاملی دخالت کند، خود به خود، آن فعل از عدم به وجود برسد. و «ترجیح بدون مرجح» آن است که فاعل نسبت به دو اثر مختلف حالت تساوی داشته باشد و هر دو برای او به یک نحو ممکن باشد و در عین حال او به یکی از آنها انتساب پیدا کرده و آن را به وجود آورد. اما فاعل در چنین فرضی اگر بخواهد، خود به خود و بدون دخالت هیچ عامل دیگری، به یکی از دو فعل، نسبت بیشتری پیدا کند و آن را، بدون آن‌که مرجحی داشته باشد، بر دیگری ترجیح دهد؛ باید خودش خود به خود از قوه به فعلیت برسد و بدون آن‌که مرجحی در کار باشد، یک حالت برای او ترجیح پیدا کند و فعلیتی در او حاصل گردد. از این‌جا دانسته می‌شود که هر «ترجیح بدون مرجحی» مستلزم یک «ترجیح بدون مرجح» می‌باشد؛ بنابراین نمی‌توان آن دو را از هم تفکیک کرد و یکی را جایز دانست و دیگری را محال.]

اگر [در پاسخ بیان بالا] گفته شود: در این موارد [ترجیح یک چیز از میان چند چیز کاملاً یکسان، از باب «ترجیح بلامرجح» نیست، بلکه سرچسبی در کار است که آن چیز را بر دیگر اشیای همسان خود رجحان می‌دهد و آن [مرجح همان فاعل است که مثلاً با اراده خود یک شیء را رجحان می‌دهد؛ چنانکه در مثال کسی که از حیوان درنده‌ای می‌گریزد، بیان شد.

در پاسخ می‌گوییم: باز گشت این سخن به نظریه بعدی است، که بطالان آن بیان خواهد شد.

اما این که گفته شد: اگر کسی که از حیوان درنده‌ای می‌گریزد، با دو راه مواجه شود که هیچ کدام رجحانی بر دیگری ندارد، در این صورت یکی از آنها را بر می‌گزیند و به فرار خود ادامه می‌دهد، پذیرفتنی نیست؛ بلکه شخص یادشده، در صورتی که دو راه از هر جهت یکسان باشد، بر سر جای خود می‌ایستد و هیچ حرکتی نخواهد کرد.^۱ اشکال دیگر این که اگر بپذیریم ممکن، بدون مرجح، می‌تواند [وجودش بر عدمش] رجحان یابد [و خود به خود موجود گردد]، دیگر راهی برای اثبات [خدای متعال به عنوان خالق و] سازنده جهان نخواهیم داشت. [از این احتمال هم چنان باقی خواهد بود که هستی، اگرچه ممکن است و نسبتش به وجود و عدم یکسان می‌باشد، اما خود به خود موجود گشته و هستی‌اش بر نیستی‌اش رجحان یافته است؛ در این صورت خالق و آفریننده‌ای نخواهد داشت].^۲

۱. شایان ذکر است که ضرورتی ندارد مرجح حتماً در متعلق فعل باشد؛ مثلاً یکی از راه‌ها هموارتر یا نزدیک‌تر و یا دارای ویژگی خاص دیگری باشد. بلکه مرجح می‌تواند این باشد که نگاهش ابتدا به یک، راه افتاده و یا عادت دارد به طرف راست برود و مانند آن، در واقع فراهم کردن شرایطی که فاعل مختار خود را با دو کار کاملاً یکسان مواجه ببیند، که هیچ کدام رجحانی بر دیگری نداشته باشد، بسیار دشوار است.

۲. همان گونه که ملاحقه می‌شود، اشکال اخیر ناظر به «جواز ترجیح بلامرجح» است، با آن که سخن مورد نقد «جواز ترجیح بلامرجح» می‌باشد. این به خاطر همان نکته‌ای است که در شرح کلام حضرت علامه یادآور شدیم،

[۱۳] نظریه دوم: اراده فاعلی مختار ذاتاً خاصیت ترجیح یک ظرف، بر دیگر اطراف، همسان را دارد و به واسطه اراده یکی از چند فعل، که کاملاً برابرند، تعیین می‌یابد او فاعل مختار آن را به خصوصه ایجاد می‌کند، بدون آنکه به مرجح دیگری غیر از اراده فاعل نیاز باشد.

[مثلاً اگر در برابر یک انسان تشنه‌ای دو ظرف آب، با شرایط کاملاً مساوی قرار داشته باشد، او با اراده خود می‌تواند یکی از آنها را بر دیگری ترجیح دهد و آن را بنوشد، نوشیدن آب این ظرف، اگرچه فی‌نفسه هیچ رجحانی بر نوشیدن آب آن ظرف دیگر ندارد و هر دو محفل غرض فاعل می‌باشد، اما وقتی اراده فاعل به طرف آب این ظرف تعلق گرفت، نه آن دیگری، همین مرجح این فعل می‌گردد، بنابراین، اراده خودش می‌تواند یکی از چند فعل مساوی را ترجیح دهد و به آن تعیین بخشد.]

نقد و بررسی نظریه دوم: اشکال این نظریه آن است که [این نظریه مستلزم «جواز ترجیح بلا مرجح» می‌باشد و همان اشکال‌هایی که بر نظریه پیشین وارد شد، به این قول نیز متوجه می‌گردد، زیرا] اگر اراده بخواهد یک فعل را [از میان چند فعل مشابه و کاملاً یکسان] رجحان بدهد، باید اراده به آن فعل تعلق بگیرد، چرا که رجحان دادن اراده به یک فعل به واسطه تعلق گرفتن اراده به آن فعل انجام می‌پذیرد، اما تعلق گرفتن اراده به یک فعل خارج از میان چند فعل کاملاً مساوی و یکسان ترجیح بلا مرجح، می‌باشد، یعنی اراده فاعلی با آنکه می‌توانست به این فعل تعلق نگیرد، بلکه به فعل دیگر، که کاملاً با آن یکسان است، تعلق بگیرد، خود به خود و بدون دخالت هیچ عاملی به این فعل تعلق گرفت و این محال می‌باشد.

و این ادعا که خاصیت [و ویژگی ذاتی] اراده آن است که یکی از افعال مساوی و

مع که میان ترجیح بلا مرجح و ترجیح بلا مرجح، سازمه است و مجاز دانستن اولی مستلزم چند دانستن دوم می‌باشد لذا اشکال در نقلی ناسد هاین که بر «جواز ترجیح بلا مرجح» مترتب می‌گردد، بر قول به «جواز ترجیح بلا مرجح» نیز بار می‌شود.

یک‌سان را [بر دیگر افعال] ترجیح می‌دهد، مشکل را حل نمی‌کند [و نیاز به یک مرجع سابق بر اراده را برطرف نمی‌سازد]، زیرا اراده یک صفت نفسانی علمی^۱ است که [دارای حقیقتی ذرّ اضافه می‌باشد؛ لذا] تنها در صورتی که به متعلق خودش اضافه شده باشد، تحقق می‌یابد؛ متعلق، که به واسطه علم سابق بر اراده رجحان [و تعیین] یافته است. بنابراین، تا وقتی علم سابق بر اراده، متعلق اراده را رجحان ندهد [و آن را از میان سایر شبهات و نظایر تعیین نکند]، اراده تحقق نمی‌یابد تا به وسیله آن، فعل رجحان یابد.

[توضیح این‌که اراده اگر به گونه‌ای بود که امکان داشت بدون تعلق به یک فعل خاص تحقق پذیرد، می‌توانستیم بگوییم ابتدا اراده در نفس تحقق می‌پذیرد و آنگاه همین اراده با تعلق گرفتن به یک فعل خاص، آن فعل را بر دیگر افعال نظیر خود رجحان می‌دهد. اما چنین چیزی امکان ندارد، زیرا اراده همیشه اراده یک شیء خاص و یک کار معین است. امکان ندارد اراده‌ای در انسان تحقق یابد، اما اراده کار خاصی نباشد. اراده، یک حقیقت ضاف به غیر است و بدون تعلق و اضافه به فعل خاصی تحقق نمی‌یابد. بنابراین باید در مرتبه سابق بر اراده یکی از افعال به واسطه علم، که از مبادی اراده است، رجحان و تعیین یافته باشد و آنگاه اراده متعلق به آن فعل خاص در نفس حادث شود. در غیر این صورت جای این سؤال باقی است که چرا اراده این فعل در نفس حادث شد، نه اراده آن فعل دیگر و چرا وجود این اراده ترجیح یافت، نه آن اراده؟ و همان‌مخدور «ترجیح بدون مرجع» لازم می‌آید.

البته ترجیح یک فعل بر فعل دیگر همیشه مزایا و مصالح و ویژگی‌هایی خود فعل نیست، بلکه می‌تواند اموری نفسانی و حتی پوشیده و پنهان باشد که حتی خود

۱. یعنی صفتی است ادراکی که مورد شعور و آگاهی نفس می‌باشد. انسان وقتی تصمیم در انجام کار می‌گیرد به تصمیم و اراده خود علم و شعور دارد. به‌شور کلی تمام صفاتی که نفس به آنها متوجه می‌گردد و جزو صفات و افعال و سکات نفس به‌شمار می‌روند، صفاتی ادراکی‌اند، و نفس از آنها آگاه است.

شخصی نیز از آنها بی‌خبر است؛ به‌طوری‌که اگر از او سؤال شود که چرا این را برگزیدی و نه آن را؟ جوابی نخواهد داشت.]

[۱۴] نظریه سوم: خدای متعال به همه اشیا علم دارد و از همه معلومات آگاه می‌باشد. بنابراین، آن چیزهایی را که می‌داند واقع می‌شوند [و تحقق یافتنی‌اند]، انجام می‌دهد. به دیگر سخن: خداوند آن‌چه را که می‌داند ممکن است انجام می‌دهد و می‌آفریند و امور محال [و نشدنی] را انجام نمی‌دهد و نمی‌آفریند.

[بنابراین نظریه: آن‌چه مرجح ایجاد یک شیء در زمان و مکان و شرایط خاصی است و وقوعش را در آن شرایط رجحان می‌دهد، همان علم خداوند به امکان آن شیء است، خداوند آن‌چه را می‌داند ممکن الوقوع است، در همان شرایطی که وقوعش در آن ممکن می‌باشد، ایجاد می‌کند و آن‌چه را می‌داند ممتنع الوقوع است، ایجاد نمی‌کند.]^۱

نقد و بررسی نظریه سوم: اشکال این نظریه آن است که [مرجح وقوع شیء را علم

۱. البته این تفسیر و تسنن از نظریه سوم بنابر کلام حضرت علامه و در داشت ایشان است، اما ظاهر آن‌چه در اسفار، ج ۲، ص ۳۳ در بیان این نظریه آمده است، چیز دیگری است. بنابر آن‌چه در اسفار آمده است، فتلان این قول می‌گویند: خداوند به همه حوادث و اشیا، پیش از تحقق آنها، علم دارد. می‌داند چه چیزهایی تحقق خواهند یافت و چه چیزهایی تحقق نخواهند یافت. و چون علم خداوند تخلف‌بردار نیست، آن‌چه را خداوند علم به تحققش داده ضرورتاً و لزوماً تحقق می‌یابد، یعنی وقوعش واجب می‌باشد و آن‌چه را خداوند می‌داند که تحقق نمی‌یابد، حتماً واقع نمی‌شود و وقوعش ممتنع می‌باشد. بنابراین، وقوع و تحقق دسته خاصی از اشیا واجب می‌باشد و وقوع و تحقق دسته دیگری، ممتنع و محال می‌باشد. و لاجرم خدای متعال آن‌چه را تحقق یافتنی است و وقوعش واجب است اراده می‌کند و آن‌چه را تحقق نیافتنی است و محال می‌باشد اراده نمی‌کند، چون اراده محال، محال است. بنابراین، مرجح ایجاد یک شیء در واقع همان وجوب یا تنبیر آن شیء است و مرجح عدم ایجادش همان امتناع یا تنبیر آن می‌باشد. عبارت اسفار در بیان این نظریه چنین است:

«و منهم من قال: انه تعالى عالم بجميع المعلومات، فيعلم الله ان المعلومات يقع و ايها لا يقع، فما علم منه انه سيقع يكون واجب الوقوع. لأنه لو لم يقع كان عليه جهل؟ و اذا كان ذلك مختصاً بالوقوع، و غير ممتنع الوقوع فلا جرم يريد ما يعلم انه يقع و لا يريد غير، لأن ارادة المحال محالاً.»

خداوند به امکان شیء دانسته است درحالی که [امکان لازمه ماهیت است] و وصف ماهیت و متأخر از آن می باشد] و برای آن که ماهیت از یک شیء انتزاع شود، باید آن شیء موجود و محقق باشد [پس ماهیت متأخر از وجود شیء می باشد].

از طرفی، وجود و تحقق شیء، متوقف بر ترجیح دادن مرجع و در رتبه متأخر از آن می باشد. بنابراین، علم به امکان، چند مرتبه، متأخر از مرجع است. [زیرا علم به امکان، تابع امکان و متأخر از آن و امکان، متأخر از ماهیت است و ماهیت، متأخر از وجود شیء و وجود شیء متأخر از مرجع می باشد. در نتیجه علم به امکان، چهار مرتبه متأخر از مرجع وجود شیء می باشد] و لذا نمی تواند خودش مرجع وقوع و تحقق شیء باشد، [چرا که در این صورت تقدم شیء بر خودش، به چهار مرتبه، لازم می آید.]^۱

[۱۵] نظریه چهارم: افعال خدای متعال بدون مصلحت نیست، بلکه خدای متعال هر چه می آفریند و ایجاد می کند، بر اساس مصلحتی است که بر آن خلق و ایجاد مترتب می گردد؛ [اگر چه ما از [هسته] آن مصالح آگاه نیستیم. از این رو: خدای متعال آن چه را که در وقت خاصی واجد مصلحت است؛ به گونه ای که اگر در آن وقت واقع نشود مصلحتش از دست خواهد رفت، [آفرینشش را] تا آن وقت خاص به تأخیر می اندازد [و در همان وقت خاص ایجادش می کند، نه در وقت دیگر. قائلان این نظریه پس از پذیرفتن این که ترجیح بدون مرجع محال است و قبول این که اراده به تنهایی نمی تواند مرجع یک فعل باشد و نیز اذعان به این که علم به امکان نمی تواند

۱. این پاسخ، مبتنی بر این مقدمه است که: «علم تابع معلوم و متأخر از آن می باشد.» و چون متکلم این مقدمه را می پذیرد و با آن باور دارد، باید اشکال فوق را بپذیرد. البته حقیقت همان گونه که در فصل یازدهم از مرحله دوازدهم خواهد آمد - آن است که علم متوقف بر وجود معلوم و تابع آن نمی باشد و در مورد خدای متعال مطلب نه عکس است؛ یعنی علم ذاتی خداوند است که علت وجود معلوم می باشد و خداوند به همه چیز پیش از وجودشان علم دارد. حاصل آن که پاسخ فوق جدلی است، نه برهانی.

دسته‌ای از اشیاء را بر دسته‌ای دیگر ترجیح دهد، برای قرار از قدیم بودنِ عالم مسئله «مصلحت» را مطرح کرده و گفته‌اند که همه افعال الهی بر اساس مصالح می‌باشد و هم‌چنان‌که آفرینش هر موجود خاصی در شرایط و ویژه‌ای مصلحت دارد. مثلاً آفرینش انسان باید پس از آفرینش گیاه و حیوان و آب و... باشد و نیز باید در کره زمین باشد؛ چرا که در غیر این صورت انسان نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد. هم‌چنین آفرینش کُلّ عالم نیز بر اساس مصالحی است و آن مصالح تنها در صورتی مترتب می‌گردد که عالم در زمان خاصی آفریده شود. و همین مصالح است که ایجاد عالم در یک زمان خاص را بر ایجاد آن در دیگر زمان‌ها رجحان می‌دهد. بنابراین، عالم حادث زمانی است و دلیل ایجاد آن در یک زمان خاص و عدم ایجادش در زمان‌های قبل و یا بعد از آن، مصالحی است که بر خلقت عالم در آن زمان خاص مترتب می‌گردد.}

نقد و بررسی نظریه چهارم: همان اشکال [لزوم تقدّم شیء بر خودش] که بر نظریه پیشین وارد آمد، بر این نظریه نیز وارد می‌شود، [زیرا مصلحت شیء متوقف بر وجود شیء است، چرا که یک شیء تا موجود نشود و تحقق نیابد مصلحت شیء، متوقف بر وجود شیء است. چرا که یک شیء تا موجود نشود و تحقق نیابد مصلحت و مفسده‌ای بر آن مترتب نمی‌گردد، از طرفی، وجود شیء نیز منوط بر ترجیح مرجح و متأخر از آن می‌باشد. حال اگر همان مصلحت، که متأخر از وجود شیء است، بخواهد وجود شیء، را رجحان دهد، تقدّم مصلحت بر خودش لازم می‌آید.]

اشکال دیگری نیز بر این نظریه وارد می‌شود و آن این‌که «مصلحت فرض شده، که با وقت خاصی ارتباط دارد، [به گونه‌ای است که فقط بر ایجاد شیء در آن وقت خاص مترتب می‌گردد،] برای هریک از افعال خداوند و به هر صورتی در نظر گرفته شود، خودش نه واجب است و نه ممتنع، بلکه دارای یک ماهیت ممکن می‌باشد؛ بنابراین، آن مصلحت نیز - هم‌چون اشیای دارای مصلحت - خود از جمله افعال الهی به‌شمار می‌رود [که خداوند آنها را آفریده است]. در نتیجه مجموع ماسوی الله، انعم از مصالح

و اشیاایی که دارای مصالح اند، فعل خدای متعال است و از صفت امکان عاری نمی باشد و نیز به علت مرجح دارد و آن علت همان علت تامه می باشد. از طرفی، چیزی جز واجب تعالی در پس ممکنات نیست [تا بخواهد علت تامه و یا چیزی از علت تامه و یا مرجح مجموع ممکنات باشد].

بنابراین، خدای متعال علت تامه مجموع فعل خود است و به کل هستی و جنوب و ضرورت می دهد و مرجحی برای کل هستی، جز خدای متعال، نیست، [تا آفرینش آن را به وقت خاصی اختصاص دهد و بدین وسیله حدوث زمانی عالم نوجیه شود.] [اشکال فوق را به این شکل نیز می توان تقریر کرد: مصنعت چیزی است که از ارتباط یک شیء با دیگر اشیا به دست آمده و از آن انتزاع می گردد؛ لذا با در نظر گرفتن مجموع عالم، نمی توان برای آن مصلحتی تصور کرد که خلقت آن را به یک وقت معین اختصاص دهد، زیرا برای مجموع عالم چیزی جز واجب تعالی، نیست که از ارتباط خاص میان آنها مفهوم مصنعت انتزاع شود. از طرفی، ذات واجب نیز به گونه ای نیست که نسبت به او وقت خاص و معینی برای خلقت کل عالم رحمان داشته باشد، چرا که او ذاتی است مجرد و فوق زمان که نسبتش به همه اجزای زمان یکسان می باشد؛ علاوه بر آن که زمان اساساً طفیل عالم مده است و خلق آن با آفرینش عالم ماده توأمان می باشد. لذا حضرت علامه رحمته الله در دنباله کلام می فرمایند:]

[۱۶] آری، [اگرچه نسبت به کل عالم نمی توان مصلحتی را در نظر گرفت که مرجح وجود آن در وقت خاصی باشد، اما چون عالم مرکب است و دارای اجزایی است که میان آنها ارتباط برقرار است و نسبت های وجودی با یکدیگر دارند، مثلاً برخی علت و مؤثر در برخی دیگر و یا معدّ برای آن می باشد:] از این رو برخی از اجزای عالم می تواند مرجح برخی دیگر باشد [و آفرینش آن را به یک وقت معین اختصاص دهد.] اما همه اجزای عالم به یک سبب واحد می رسند. یعنی واجب - عزّ اسمه - که سببی جز او نیست و مرجحی غیر او وجود ندارد.

[۱۷] از مجموع آن چه بیان شد، به دست آمد که در ظرف وجود علت تامه، وجود معلول واجب و ضروری می باشد و هرگز وجود معلول از وجود علت تامه منفک نمی گردد.

بررسی این نظریه که علت وجود اشیا «اراده واجب» است

برخی از متکلمان که «اجاب علت تامه نسبت به معلول»^۱ را یک حقیقت خدشه ناپذیر دیده و به ناچار آن را پذیرفته است [برای فرار از قدیم بودن عالم و توجیه حدوث زمانی آن و نیز برای گریز از محذور مجبور بودن خداوند در آفرینش، که به گمان متکلمان تالی فاسد قول به ایجاب علت تامه نسبت به معلول و قول به ضرورت بالتقیاس معلول نسبت به علت تامه است،] گفته اند: علت آفرینش عالم «اراده واجب» است نه ذات او.

این نظریه سست ترین سخن در این مقام است. زیرا [مقصود ایشان از اراده خداوند، که آن را علت آفرینش کل عالم می دانند، یا اراده ذاتی خداوند است و یا اراده فعلی او].

اگر مقصود «اراده ذاتی» خداوند باشد، [در رد آن می گوی: این اراده، هم چون دیگر صفات ذاتی خداوند] عین ذات او می باشد و بنابراین، قول به علت بودن اراده همان قول به علت بودن ذات خواهد بود، در حالی که صاحب این نظریه میان این دو قول فرق گذاشته، یکی را می پذیرد و دیگری را رد می کند.

۱. در این فصل سخن درباره وجوب بالتقیاس، یعنی وجوب معلول در ظرف وجود علت تامه می باشد و آنچه حضرت علامه در این جا آورده اند، یعنی «ایجاب علت تامه نسبت به معلول»، در واقع بیانگر وجوب بالتغیر معلول می باشد، اما خدشه ای برایشان وارد نیست، زیرا اولاً، وجوب بالتقیاس و وجوب بالتغیر هر دو در نظر متکلم با اشکال مواجه است و محذور قدیم بودن عالم و فاعل موجب بودن خداوند در رابطه با هر دوی آنها مطرح می شود. ثانیاً، وجوب بالتغیر معلول مسلوم وجوب بالتقیاس آن می باشد پس اگر اشکالی بر وجوب بالتغیر مترتب شود، بر وجوب بالتقیاس نیز مترتب می گردد.

و اگر مقصود «اراده فعلی» خداوند باشد که از صفات فعلی و بیرون از ذات خداوند می‌باشد، [در رد آن می‌گوییم:] این اراده خود یکی از ممکنات است که وراي عالم تحقق دارد و فقط علت بخشی از موجودات امکانی می‌باشد [و نمی‌توان آن را علت کل ماسوی‌الله و همه موجودات امکانی به‌شمار آورد؛ زیرا اراده فعلی امری است زائد بر ذات خداوند و بیرون از آن و در نتیجه خودش داخل در «ماسوی‌الله» و در جرگه ممکنات بوده و نیازمند علت می‌باشد. و چون خودش، بنابر فرض، علت دیگر موجودات است، تنها ذات واجب را می‌توان به عنوان علت برای آن در نظر گرفت. در نتیجه ذات خداوند علت تامه اراده خواهد بود و طبعاً، همان مشکلات و محذوراتی که به زعم متکلمان پی‌آمد آرای فلاسفه است، براین نظریه نیز مترتب می‌گردد و مشکلی را حل نمی‌کند. چرا که باید اراده فعلی خداوند، به عنوان نخستین مخلوق الهی، قدیم باشد و نیز باید صدورش از ذات واجب تعالی به نحو وجوب و ضرورت باشد.]

اثبات وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول

[۱۸] [تا این جا سخن درباره وجوب وجود معلول در ظرف وجود علت تامه و عدم انفکاک معلول از علت تامه بود. اکنون می‌پردازیم به مسئله دوم، یعنی وجوب وجود علت در ظرف وجود معلول و عدم انفکاک علت از معلول.]

برهان وجوب بالقیاس علت نسبت به معلول آن است که اگر وجود علت در ظرف وجود معلول واجب نباشد، ممکن خواهد بود. زیرا فرض امتناع وجود علت در ظرف وجود معلول با اندک تأملی بر ظرف می‌شود [و بطلان آن آشکار می‌گردد. پرواضح است که وجود معلول خواهان عدم علت نیست. وجود معلول نه اقتضای عدم علت را دارد و نه تقاضای عدم علت را، بلکه به عکس نیازمند و محتاج وجود علت است. پس معت ندارد که در صورت وجود معلول، وجود علت ممنوع و محال

باشد. از طرفی، هر شیء مفروضی در مقایسه با شیء دیگر از سه حال بیرون نیست: یا وجوب بالقیاس دارد و یا امتناع بالقیاس و یا امکان بالقیاس. و چون معنا ندارد علت نسبت به معلول خود امتناع بالقیاس داشته باشد، بنابراین، اگر وجود علت در ظرف وجود معلول واجب نباشد، ممکن خواهد بود.

و در صورتی که وجود علت در ظرف وجود معلول ممکن باشد، عدم علت در زمانی که معلول تحقق دارد و وجودش وابسته به علت می‌باشد جایز و روا خواهد بود. لازمه این فرض آن است که معلول بدون علت وجود داشته باشد [و این به معنای بطلان قانون علیت و بطلان نیاز مندی ممکن به علت می‌باشد، در حالی که قانون علیت یک اصل بدیهی و یازدیک به بدیهی است.]

یک اشکال

[۱۹۱] ممکن است گفته شود: معلول تنها در حدوث و پیدایش خود نیاز به علت دارد، نه در بقا و ادامه وجودش. [به دیگر سخن: کاری که علت انجام می‌دهد آن است که شیء را از حالت عدم به حالت وجود منتقل می‌کند، یعنی نیسنی را از او طرد می‌کند و به او هستی می‌بخشد و معلول فقط در همین مقطع، یعنی هنگام موجود شدن، نیازمند علت می‌باشد، اما پس از آنکه موجود گشت، خودش به هستی خود ادامه می‌دهد.] بنابراین، امکان دارد علت، پس از حدوث و پیدایش معلول، معدوم گردد و از بین برود و در عین حال معلول باقی بماند و هستی‌اش ادامه یابد.

[حاصل آنکه آنچه محال است و نمی‌توان آن را پذیرفت، این است که در حال حدوث و پیدایش معلول علت تحقق نداشته باشد، اما این فرضی که در حال بقای معلول علت تحقق نداشته باشد، گاه ملامت‌معمول و پذیرفتنی است. از این رو، وجود علت قابل انفعاک از وجود معلول می‌باشد؛ به این صورت که علت معلول را به وجود آورد و آن‌گاه علت معدوم گردد، اما معلول هستی‌اش ادامه یابد.]

پاسخ به اشکال فوق

[۲۰] اشکال یادشده براساس نظریه‌ای است که برخی از متکلمان آن را پذیرفته‌اند و آن این‌که: معلول تنها در حدوث و پیدایش خود نیازمند علت می‌باشد، نه در بقا و ادامه هستی‌اش. در نتیجه وقتی علت معلول را ایجاد کرد و معلول پدید آمد، نیاز معلول به علت پایان می‌پذیرد. ایشان [برای اثبات مادی خویش] مثال ساختمان و بنا را ذکر کرده و گفته‌اند: بنا علت ساختمان [و سازنده آن] است، اما وقتی ساختمان ساخته شد و بر پای خود ایستاد، دیگر نیازی به بنا برطرف می‌گردد و از بین رفتن بنا و مرگ او، زبانی به ساختمان نمی‌رساند [و ساختمان هم‌چنان پابرجا بوده و به هستی‌اش ادامه می‌دهد].^۱

[۲۱] اما این نظریه مردود است [و ما اگرچه بطلان این نظریه را بیش از این در فصل هفتم از مرحله چهارم، با دو برهان، آشکار ساختیم و اثبات کردیم که ممکن است هم‌چنان‌که در اصل پیدایش خود نیاز به علت دارد، در لحظه لحظه وجودش نیز نیازمند علت می‌باشد؛ به گونه‌ای که اگر لحظه‌ای افاضه وجود به او نشود، معدوم و نابود می‌گردد، اما در این‌جا نیز همان دو برهان پیشین را به ضمیمه برهان دیگری برای بطلان این نظریه ذکر می‌کنیم].

سه برهان برای اثبات نیازمندی معلول به علت در بقا و ادامه هستی‌اش

برهان اول: نیازمندی و حاجت معلول به علت یک خاصیت لازم با ماهیت

۱. درباره این مثال، باید بگوییم که: سخن ما در مورد علت حقیقی است و بنا علت حقیقی پیدایش ساختمان نیست، بلکه حرکت دست بنا علت مادی است. برای پیدایش هستی اجزای ساختمان، و علت حقیقی این اجتماع، طبیع خود جزا است. و همین‌طوری، علت بقای این اجتماع بر روی یک ساق، قابل توجه می‌باشد. (برکنه بدایة الحکمة، فصل نهم از مرحله چهارم).

۲. این برهان برآمده از امکان ماهوی و مناسبت با ماهیت است.

معلول است، زیرا ماهیت [نسبتش به وجود و عدم مساوی است] می تواند موجود باشد و می تواند معدوم باشد [و خودش نسبت به هیچ یک از وجود و عدم اقتضایی ندارد. به دیگر سخن: ماهیت ذاتاً ممکن است: از این رو نیاز به عامل بیرونی به نام علت دارد، تا وجود و یا عدم را برای آن رجحان داده و آن را به وجود و یا عدم متصف گرداند. پس ملاک نیاز به علت و علت حاجت شیء به علت، امکان شیء است.]

از طرفی، ماهیت با امکانش - همان گونه که در حال حدوث محفوظ است - هنگام بقا نیز محفوظ می باشد. بنابراین، همان گونه که وجود علت در حال حدوث و پیدایش ماهیت لازم و ضروری است، وجود علت در حال بقا و ادامه هستی ماهیت نیز واجب و اجتناب ناپذیر می باشد. [چرا که ملاک و علت نیاز به علت، یعنی امکان، هم در حال حدوث هست و هم در حال بقا.]

برهان دوم: همان گونه که پیش از این [در فصل اول از همین مرحله] گفتیم، وجود معلول در مقایسه با علت خود یک وجود رابط [و فی غیره] است؛ یعنی وجودی است که وابسته به علت بوده، هیچ نحوه استقلالی از آن ندارد. اگر معلول در بقا و ادامه هستی اش از علت بی نیاز گردد، مستقل از علت و غیر وابسته به آن خواهد بود. این خلف در فرض است.

[۲۲] برهان سوم: «صادر الستائلهین در استفاد می گوید: «این مطلب - یعنی این که علت نیاز به علت همان حدوث است - نیز مر دود می باشد، زیرا اگر ما «حدوث» را تحلیل کنیم از آن سه مفهوم به دست می آید:

۱. این برهان بر اساس امکان فقری و مناسب با اصلالت وجود است.

۲. در این برهان در حقیقت این مطلب بیان می شود که علت نیاز شیء به علت، حدوث شیء نیست، بلکه امر دیگری است غیر از حدوث و نکته نقل این برهان در این جا آن است که نظریه مورد بحث، یعنی استقلال معلول از علت در بقا، ریشه در این عقیده دارد که علت نیازمندی شیء به علت همان حدوث است، نه امکان. لذا با ابطال آن عقیده، این نظریه نیز باطل می گردد و بنیانش فرو می ریزد.

۱- عدم پیش از وجود؛

۲- وجود پس از عدم؛

۳- بودن وجود پس از عدم و به دنبال آن [و به عبارتی، ترتب وجود بر عدم].

حال اگر جست و جو و بررسی کنیم که آیا علت نیاز به فاعل [و علت هستی بخشن] یکی از امور سه گانه یاد شده است و یا امر چهارمی غیر از آنها می باشد؛ خواهیم دید که هیچ یک از امور سه گانه مذکور صلاحیت این مقام را ندارد و به ناچار باید امر چهارمی را علت نیازمندی به فاعل دانست.

اما عدم پیشین را نمی توان علت نیازمندی به فاعل دانست، زیرا که عدم نفی و بطلان محض است و چنین چیزی صلاحیت علّیت ندارد.

و اما وجود پسین را نمی توان علت نیازمندی به فاعل دانست، چرا که وجود معلول نیازمند ایجاد فاعل [و متوقف بر آن] است و ایجاد فاعل نیز مسبوق به نیازمندی به وجود [و متوقف بر آن می باشد، چرا که اگر شیء واجب الوجود بالذات باشد و هیچ نیازی به وجود نداشته باشد، چیزی نمی تواند آن را ایجاد کند.] و سرانجام نیاز معلول به وجود متوقف بر علت نیاز به وجود می باشد.

[حاصل آن که: وجود معلول متوقف بر ایجاد معلول و ایجاد معلول متوقف بر نیاز معلول به وجود و نیاز معلول به وجود متوقف بر علت نیاز به وجود است.] حال اگر علت نیاز معلول به وجود را همان وجود قرار دهیم، توقف شیء [یعنی وجود معلول] بر خودش با چند واسطه لازم می آید.

و اما حدوث [و ترتب وجود بر عدم] را نمی توان علت نیازمندی به فاعل دانست، زیرا که حدوث کیفیت و صفتی برای وجود می باشد؛ لذا خودش نیازمند وجود [و متوقف بر آن می باشد و - همان طور که دانستیم - وجود، با چند واسطه، متوقف بر علت نیازمندی است. پس اگر حدوث علت نیازمندی به فاعل باشد، حدوث چندمرتب به خودش تقدّم خواهد یافت. بنابراین، علت نیاز به علت چیزی است غیر

از عدم پیشین و وجود پسین و ترتب وجود بر عدم، آن چیز همان امکان ماهیت است. ۱۸

صحت فعل مشروط به مسبوق بودن آن به عدم نیست

[۲۳] با توجه به آنچه بیان شد، بطلان یکی دیگر از پندارهای برخی از متكلمان نیز آشکار می‌گردد و آن این‌که گفته‌اند: صحت فعل مشروط به آن است که فعل مسبوق به عدم باشد. مرادشان از مسبوق بودن به عدم، مسبوق بودن به عدم زمانی است. بدین معنا که یک شیء تنها در صورتی می‌آواند فعلی یک فاعل و معلول یک علت باشد و صلاحیت آن را دارد که به عنوان اثر یک عامل مؤثر در نظر گرفته شده که زمانی بوده باشد که آن شیء در آن زمان معدوم بوده و سپس تحقق یافته باشد. به دیگر سخن: باید شیء مورد نظر پیش از وجود و تحققش، در مقطعی از زمان نیست و نابود بوده باشد. پس اگر پیش از ازل موجود بوده و از یک وجود دائم و همیشگی برخوردار باشد، آن شیء رانمی‌توان فعلی یک فاعل و اثر یک مؤثر دانست. حاصل این عقیده آن است که معلول از آن جهت که فعل و اثر علت خود می‌باشد، باید حادث زمانی باشد.

صاحبان این عقیده در مقام اثبات مدعی خویش آورده‌اند: اگر یک شیء از ازل تحقق داشته باشد و از یک هستی همیشگی برخوردار باشد، دیگر به چیزی به نام علت، که به او وجود بدهد، نیاز نخواهد داشت. در یک کلامه: [دوام و پیوستگی وجود یک شیء با نیازمندی و حاجت آن شیء جمع نمی‌شود.

[این عقیده نیز با ضرورت بالقیاس معلول نسبت به علت تا به منافات دارد؛ زیرا] لازمه این قول آن است که [در جایی که علت تا به قدیم زمانی است، معلول هنگام

وجود علت، وجود نداشته باشد.

[۲۴] دلیل اول بر بطلان این عقیده آن است که ملاک و علت نیاز یک شیء به علت، امکان آن شیء است و امکان یک وصف ملازم با ماهیت می باشد و ماهیت، در هر صورت ملازم با معلول است و هرگز از آن منفک نمی شود. از این جهت، میان معلولی که وجود دائم و همیشگی دارد و معلولی که وجودش حادث است، تفاوتی نیست.

[۲۵] دلیل دوم بر رد سخن فوق آن است که وجود معلول، نسبت به علت، یک وجود رابط می باشد؛ یعنی وجودی است که وابسته به علت بوده و هیچ استقلال از آن ندارد. چنین وجودی امکان ندارد که متعاقب شده و به یک وجود غنی و بی نیاز از وجود مستقلی که وابسته به آن است، تبدیل گردد. از این جهت، میان معلولی که وجودش دائم و همیشگی است و معلولی که وجودش بریده و محدود است، تفاوتی نیست.

[۲۶] دلیل سوم بر بطلان نظریه یادشده این که آن نظریه مستلزم آن است که زمان از دایره ممکنات بیرون رود. از برای معنا ندارد که زمان خودش حادث زمانی باشد؛ یعنی زمانی بوده باشد که زمان در آن وجود نداشته و سپس به وجود آمده باشد. پس زمان، بنا بر این قول، شرط معلولیت را ندارد و نهی توان آن را ممکن و مخلوق دانست. [پیش از این محدودرات این مطلب بیان شد.

في أنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد

[١] والمراد بالواحد الأمر البسيط الذي ليس في ذاته جهةً تركيبيةً مكثرةً، فالعلة الواحدة هي العلة البسيطة التي هي بذاتها البسيطة علةً، و المعلول الواحد هو المعلول البسيط الذي هو بذاته البسيطة معلول. فالمراد بالواحد ما يقابل الكثير، الذي له أجزاء، أو آحاد متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة.

[٢] بيانه أنّ المبدء الذي يصدر عنه وجود المعلول هو وجود العلة الذي هو نفس ذات العلة، فالعلة هي نفس الوجود الذي يصدر عنه وجود المعلول و ان قُطع النظر عن كلّ شيء، و من الواجب أن يكون بين المعلول و علته سخيّة ذاتيّة هي المخصصة لصدوره عنها، و إلا كان كلّ شيء علةً لكلّ شيء و كلّ شيء معلولاً لكلّ شيء، فلو صدر عن العلة الواحدة التي ليس لها في ذاتها إلا جهة واحدة معاليل كثيرة بسا هي كثيرة متباينة لا ترجع إلى جهة واحدة تقرر في ذات العلة جهات كثيرة متباينة متدافعة، و قد فرضت بسيطة ذات جهة واحدة، هذا خلف، فالواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، و هو المطلوب.

[٣] وقد اعترض عليه بالمعارضة أنّ لازمه عدم قدرة الواجب تعالى على إيجاد أكثر من واحد وفيه تقيد قدرته، وقد برهن على إطلاق قدرته، وأنها عين ذاته المتعالية.

[٤] ويردّه أنه مستحيل بالبرهان، و القدرة لا تتعلّق بالمحال، لأنّه بطلان محض لا شيء له. فالقدرة المطلقة على إحلاقها، وكلّ موجود معلول له تعالى بلا واسطة أو معلول معلوله و معلول المعلول معلول حقيقة.

[٥] و يتفرّع عليه أولاً: أنّ الكثير لا يصدر عنه الواحد، فلو صدر واحد عن الكثير، فإنّما أن يكون الواحد واحداً نوعياً ذا أفراد كثيرة يستند كلّ فرد منها إلى علّة خاصّة، كالحرارة الصادرة عن النار و النور و الحركة و غيرها؛ أو تكون وحدته عدديّة ضعيفة كالوحدة النوعيّة فيستند وجوده إلى كثير كالهولي الواحدة بالعدد المستند وجودها إلى مقارن يقيم وجودها بالصور المتواردة عليها واحدة بعد واحدة على ما قالت الحكماء و قد تقدّم الكلام فيه، و إمّا أن يكون للكثير جهةً وحدةً يستند إليها المعلول، و إمّا أن يكون الكثير مركباً ذا أجزاء يفعل الواحد بواحد منها، فينسب إلى نفس المركّب.

[٦] و ثانياً أنّ المعلول الواحد لا يفعل فيه عللٌ كثيرة، سواء كان على سبيل الاجتماع في عرض واحد، لأنّه يؤدي إلى التناقض في ذات الواحد المؤدّي إلى الكثرة، أو كان على سبيل التوارد بقيام علّة عليه بعد علّة، للزوم ما تقدّم من المحذور.

[٧] و ثالثاً أنّه لو صدر عن الواحد كثيرٌ وجب أن يكون فيه جهةٌ كثيرةٌ و تركيبٌ يستند إليها الكثير غير جهة الوحدة المفروضة، كالإنسان الواحد الذي يفعل أفعالاً كثيرةً من مقولات كثيرة متباينة بتمام الذات.

از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌شود

[۱۱] مقصود از واحد [در قاعده معروف «الواحد لا یصدر عنه الا اثر واحد»] امر بسیط و یکتایی است که در ذات آن جهت ترکیبی و کثرت‌ساز وجود ندارد. بنابراین [مقصود از] «علت واحد» آن علت بسیط و یکتایی است که با ذات بسیطش علت می‌باشد. [فید «ذات» برای بیان این نکته است که علت یک حیثیت ذاتی برای آن هویت بسیط می‌باشد، نه آنکه امری زاید بر ذات و عارض بر آن باشد.] او [مقصود از] «معلول واحد» آن معلول بسیط و یکتایی است که با ذات بسیط خود معلول می‌باشد. [در این جا نیز قید «ذات» برای بیان این نکته است که معلولیت یک حیثیت ذاتی برای معلول می‌باشد، نه آنکه امر زاید بر ذات و عارض بر آن باشد.] پس «واحد» در این جا در برابر کنیری به کار می‌رود که دارای اجزا یا افراد متباین می‌باشد؛ به گونه‌ای که به یک جهت واحد بازگشت ندارند.

[حاصل آن‌که در موضوع قاعده «الواحد» دو امر معتبر است: یکی وحدت و دیگری بساطت. به دیگر سخن: مقصود از واحد در قاعده یادشده، چیزی است که نه

۱. البته مقصود از بساطت، حصوس بساطت خارج است، نه بساطت عقلی و یا بساطت ادعایی و نیز مقصود از وحدت، وحدت در سطح وجود است، نه گونه‌ای که ماهیت واحدی از آن انتزاع گردد. نه وحدت شخصی. شاهد

کثیر است و نه مرکب.]

برهان قاعدة «الواحد»

[۲] بیان مطلب آن است که مبدأ و اصلی که وجود معلول از آن سرچشمه می گیرد و از آن صدور می یابد، همان وجود علت است. که نفس ذات و هویت علت را تشکیل می دهند. بنابراین، علت نفس وجودی است که، با قطع نظر از هر چیز، معلول از آن به وجود می آید.

از طرفی، باید میان علت و معلول سنخیت ذاتی برقرار باشد و همین سنخیت میان علت و معلول خاص، صدور معلول معین از یک علت معین را موجب می گردد و اگر در علت سنخیت میان علت و معلول لازم و معتبر نبود، هر چیز می توانست علت برای هر چیز واقع شود و هر شئی می توانست معلول هر شئی باشد.

[مقصود از سنخیت ذاتی میان علت و معلول آن است که هر علتی، از آن جا که افاضه کننده هستی معلول و کمال وجودی آن است، در مرتبه عالی تری واجد کمال معلول خود می باشد؛ یعنی یک حیثیت واحدی هست که مرتبه نازل آن در معلول وجود دارد و مرحله کماله آن در علت یافت می شود.]

باتوجه به مفدمات فوق می گوئیم: اگر از علت واحدی که تنها دارای یک حیثیت ذاتی می باشد، معلول های کثیر و متبیین صادر گردد که دارای یک جهت واحد نبوده و حیثیت جامعی میان آنها یافت نمی شود، در این صورت باید در ذات علت حیثیات مباین و مغایر هم وجود داشته باشد، [تا میان آن علت و هر یک از معلول ها بتواند سنخیت برقرار شود،] در حالی که علت، بنابر فرض، بسیط و دارای یک حیثیت

حاجان مدعیان آن است که حضرات علامه در فصل بیست و سوم از مرحله دوازدهم، با تمسک به قاعدة «الواحد» فقط وحدت نوعی صادر اول را اثبات می کند، و برای اثبات وحدت شخصی آن، انحصار نوع مجرد در یک فرد را مطرح می سازد.

واحد می‌باشد. این خلف فرض است. بنابراین، از علت واحد جز معلول واحد صادر نمی‌گردد. این همان نتیجه مطلوب ماست.

قاعده «الواحد» منافاتی با قدرت مطلقه خداوند ندارد

[۳] برخی، از راه معارضه بر قاعده «الواحد» اعتراض کرده‌اند که: لازمه این قاعده آن است که واجب تعالی فقط قدرت و توانایی بر ایجاد یک معلول داشته باشد و نه بیشتر و این به معنای تقبید قدرت خداوند و محدود ساختن آن است، در حالی که با برهان ثابت گشته است که قدرت خداوند مطلق و نامحدود بوده و عین ذات متعالی او می‌باشد. [بنابراین، همان برهانی که نامحدود بودن قدرن خدا را به اثبات می‌رساند، قاعده «الواحد» را رد و ابطال می‌کند.]

[۴] در پاسخ به این اعتراض باید گفت: قاعده «الواحد» مستلزم محدود بودن قدرت خداوند نبوده و هیچ منافاتی با قدرت مطلقه الهی ندارد، زیرا صدور بی واسطه چند معلول از واجب تعالی به مقتضای برهان [ی که برای اثبات قاعده «الواحد» اقامه شد،] محال و غیر ممکن است و قدرت [- هر چند که مطلق و بی حد باشد -] به محال تعلق نمی‌گیرد، چرا که امر محال و ممنوع بطلان صرف است و هیچ شیئی ندارد.

[پس - همان‌گونه که قدرت خداوند بر ایجاد دو ضد در یک موضوع واحد تعلق نمی‌گیرد و نمی‌توان تصور کرد که خداوند چیزی را بیافریند که مثلاً هم سفید باشد و هم سیاه و در عین حال این به معنای محدود بودن قدرت خداوند نبوده، بلکه به خاطر عدم قابلیت ضدین برای اجتماع در یک موضوع می‌باشد، هم چنین - عدم تعلق قدرت خداوند بر ایجاد بی واسطه دو معلول، به خاطر امتناع صدور کثیر بماهو کثیر از واحد بماهو واحد بوده و هیچ گردی بر چهره قدرت مطلقه الهی نمی‌نشانند. در یک کلمه: تعلق نگرستن قدرت خداوند بر ایجاد چنین اموری به خاطر ضعف قابل است، نه عجز فاعل.]

پس قدرت مطلقه الهی بر اطلاق خود باقی است و هر موجود یا بدون واسطه معلول خداوند است و یا [با واسطه معلول او می باشد؛ یعنی] معلول معلول اوست و معلول معلول یک شیء واقعاً و حقیقتاً معلول آن شیء است.

فروع قاعدة «الواحد»^۱

[۵] فرع نخست: [معلول واحد تنها از علت واحد می تواند صادر شود و] از علل کثیر، معلول واحد به وجود نمی آید. پس اگر مشاهده شود که در جایی معلول واحد از علل کثیر صادر شده است، آن معلول و علت داخل در یکی از موارد ذیل خواهد بود:

۱- در برخی موارد واحدی که از کثیر صادر گشته است، [واحد شخصی نبوده؛ بلکه] واحد نوعی می باشد که دارای افراد متعددی است و هر فردی از آن به یک علت خاص استناد دارد؛ مانند حرارت که از آتش، نور، حرکت و غیر آن به وجود می آید. [حرارت یک واحد نوعی است و دارای افراد متعددی می باشد و هر فردی از آن تنها از علت واحد می تواند صادر شده و تحقق یابد، اما آن علت واحد در بعضی موارد آتش است و در پادای موارد نور یا حرکت و یا امر دیگری است.]^۲

۱. رعایت نظم منطقی در ترتیب فروع سه گانه بالا، اقتضا می کند که ابتدا فرع سوم ذکر شود، چرا که فرع سوم مستقیماً از خود قاعدة «الواحد» نتیجه می شود و سپس فرع دوم بیان شود؛ چوناً فرع دوم بیانگر عکس قاعدة «الواحد» می باشد و آن گاه فرع اول بیان شود، که از مترعات عکس قاعدة است.

۲. البته در چنین مواردی باید یک جهت مشترکی در میان علت های کثیر وجود داشته باشد، نابه واسطه آن جهت مشترک منخبت علت با معلول حفظ گردد و منخبت واحدی از وجود معلول منخبت واحدی از آن باشد. به دیگر سخن اگر میان معلول های متعدد یک وحدت نوعی برقرار باشد، باید میان علت ها آنها نیز وحدت نوعی حاکم باشد. در مورد حرارت، علت امری واحد است، و آن عبارت است از: «زیاد شدن فاصله میان ذرات» و هر یک از آتش و نور و حرکت چیزی جز علت های اعدادی به شمار نمی روند و علت های اعدادی از موضوع قاعدة «الواحد» بیرون اند.

۲- در بعضی موارد واحدی که از کثیر به وجود آمده است، دارای وحدت عددی ضعیف می‌باشد؛ همانند وحدت نوعی [که یک وحدت ضعیف است] و لذا وجود آن می‌تواند به علت متعدد مستند باشد؛ نظیر هیولا که دارای وحدت عددی [ضعیفی] است و - آن‌گونه که حکما گفته‌اند و پیش از این درباره آن بحث شده - یک جوهر مجرد به واسطه صورت‌هایی که یکی پس از دیگری بر هیولا می‌پوشانند، وجود آن را پابرجا نگه می‌دارد. [پس هیولا در وجود خویش مستند به صورت‌های کثیر و متعدد می‌باشد و مصحح این استناد همان ضعیف وحدت هیولا است.]

۳- در برخی موارد نیز علل کثیر دارای جهت وحدت می‌باشند و معلول واحد به همان جهت وحدت مستند می‌باشد؛ [مانند مرکبات حقیقی، که در آن از ترکیب اجزای گوناگون، یک امر واحد و دارای اثر خاص نحقق می‌یابد، در این موارد نیز معلول واحد از علت واحد صادر گشته است.]

۴- در بعضی از موارد علت کثیر، مرکب از چند جزء می‌باشد و تنها با یکی از آن اجزاء معلول را به وجود می‌آورد [و معلول از علت واحدی صادر گشته است،] اما در عین حال به خود مرکب اسناد داده می‌شود. [این اسناد مجازی بوده و ناقض مدعای ما نخواهد بود.]

[۶] فرع دوم: علت‌های کثیر در معلول واحد اثر نمی‌گذارند، نه در عرض واحد، و همراه با هم و نه در پی یکدیگر.

اما در عرض واحد و همراه با یکدیگر در معلول واحد اثر نمی‌گذارند، زیرا چنین امری به تناقض در ذات واحد منجر می‌شود و موجب کثرت معلول می‌گردد؛ [یعنی مستلزم آن است که معلول واحد، در عین حال که واحد است، واحد نباشد، بلکه کثیر باشد، زیرا هر علتی وجود خاصی را افاضه می‌کند و اگر علت‌ها کثیر باشند، معلول نیز کثیر خواهد بود، با آن که بنا بر فرض معلول واحد است.]

و اما در پی یکدیگر و به نحو توارد بر معلول واحد اثر نمی‌گذارند، زیرا

محدوری که پیش از این گذشت لازم می آید. [یعنی لازم می آید. جهات کثیر و حیثیات متعدد در معلول وجود داشته باشد. چرا که باید میان علت و معلول سختی ذاتی برقرار باشد. با آن که معلول، بنابر فرض، واحد و بسیط می باشد و فقط یک حیثیت ذاتی دارد.]

[۷] فرع سوم: [باتوجه به آن که از علت واحد و بسیط تنها یک معلول صادر می شود] اگر در موردی مشاهده شود که از علت واحد معلول های متعدد و کثیر صادر شده است؛ [معلوم می شود که آن علت بسیط نمی باشد، بلکه لزوماً جهات متعدد و حیثیات متکثری، غیر از آن جهت وحدت مفروض، در آن علت بحق دارد، که منشأ پیدایش معلول های کثیر شده است؛ مانند انسان واحد که افعال متعدد از مقوله های گوناگون که متباین به تمام ذات اند، از او صادر می شود.

في استحالة الدور و التسلسل في العلل

[١] أمّا الدور فهو توقّف وجود الشيء على ما يتوقّف وجوده عليه، إمّا بلا بواسطة، كتوقّف «أ» على «ب» و توقّف «ب» على «أ»، و يسمّى دوراً مصرحاً؛ و إمّا مع الوساطة كتوقّف «أ» على «ب» و «ب» على «ج» و «ج» على «أ»، و يسمّى دوراً مضمرّاً.

[٢] واستحالته قريبة من البداهة، فإنّه يستلزم تقدّم الشيء على نفسه بالوجود، و هو ضروري الاستحالة.

[٣] و أمّا التسلسل فهو ترتّب شيء موجود على شيء آخر موجود معه بالفعل، و ترتّب الثاني على ثالث كذلك، و الثالث على رابع، و هكذا إلى غير النهاية. سواء كان ذهاب السلسلة كذلك من الجانبين بأن يكون قبل كلّ قبلٍ و بعد كلّ بعدٍ، أو من جانب واحد، لكنّ الشرط على أيّ حالٍ أن يكون لأجزاء السلسلة وجوداً بالفعل، و أن تكون مجتمعة في الوجود، و أن يكون بينها ترتّب. و التسلسل في العلل ترتّب معلول على علّة، و ترتّب علته على علّة، و علّة علته على علّة، و هكذا إلى غير النهاية.

[٤] و التسلسل في العلل محال، و البرهان عليه أنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته لا يقوم إلّا بعلّته، و العلّة هو المستقلّ الذي يقومه كذا تقدّم. و إذا كانت علّته معلولة لثالث و هكذا كانت غير مستقلة بالنسبة إلى ما فوقها، فلو ذهبت السلسلة إلى

غير النهاية و لم تنته إلى علة غير معلولة تكون مستقلة غير رابطة لم يتحقق شيء من أجزاء السلسلة، لا استحالة وجود الرابط إلا مع مستقل.

[٥] برهان آخر، وهو المعروف ببرهان الوسط و الطرف، أقامه الشيخ في الشفاء، حيث قال: «إذا فرضنا معلولاً و فرضنا له علةً و لعلته علةً، فليس يسكن أن يكون لكل علة علة بغير نهاية، لأن المعلول و علة و علة علة إذا اعتبرت جملة في القياس الذي لبعضها إلى بعض كانت علة العلة علة أولى معلقة للاخيرين و كان للاخيرين نسبة المعلولية إليها و إن اختلفا في أن احدهما معلول بالواسطة و الآخر معلول بلا واسطة، ولم يكونا كذلك لا الأخير و لا المتوسط، لأن المتوسط الذي هو العلة الساتة للمعلول علة لشيء واحد فقط، و المعلول ليس علة لشيء».

[٦] ولكل واحد من الثلاثة خاصية، فكانت خاصية الطرف المعلول أنه ليس علة لشيء، و خاصية الطرف الآخر أنه علة لكل غيره، و خاصية الوسط أنه علة لطرف و معلول لطرف، سواء كان الوسط واحداً أو فوق واحد، و إن كان فوق واحد فسواء ترتب ترتيباً متناهيّاً أو غير متناه، فإنه إن ترتب كثرة متناهية كانت جملة عدد ما بين الطرفين كواسطة واحدة تشترك في خاصية الواحدة بالقياس إلى الطرفين، فيكون لكل من الطرفين خاصية.

[٧] وكذلك إن ترتب في كثرة غير متناهية فلم يحصل الطرف كان جميع الغير المتناهي في خاصية الواسطة، لأنك أي جملة أخذت كانت علة لوجود المعلول الأخير، و كانت معلولة، إذ كل واحد منها معلول، و الجملة متعلقة الوجود بها، و متعلقة الوجود بالمعلول معلول، إلا أن تلك الجملة شرط في وجود المعلول الأخير و علة له، و كلما زدت في الحصر و الأخذ كان الحكم إلى غير النهاية باقياً.

[٨] فليس يجوز أن تكون جملة علل موجودة و ليس فيها علة غير معلولة و علة أولى، فإن جميع غير المتناهي كواسطة بلاطرف، و هذا محال. (الشفاء، ص ٣٢٧)

[٩] برهان آخر، وهو المعروف بالأسد الأخضر للغرابي، أنه إذ كان ما من واحد

من آحاد السلسلة الذاهية بالترتيب بالفعل لا إلى نهاية إلا وهو كالأوحد في أنه ليس يوجد إلا ويوجد آخر وراءه من قبل كانت الآحاد اللامتناهية بأسرها يصدق عليها أنها لا تدخل في الوجود ما لم يكن شيء من ورائها موجوداً من قبل، فإذا بداهة العقل قاضية بأنه من أين يوجد في تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده؟ (الأسفار، ج ٢، ص ١٦٦)

وهناك حجج أخرى أقيمت على استحالة التسلسل لا يخلو أكثرها من مناقضة.

[١٠] تنبيه: قال بعضهم: «إن معيار الحكم بالاستحالة في كل من البراهين التي أقيمت على استحالة التسلسل هو اجتماع شرطي الترتب و الاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اللانهاية. ومقتضاها استحالة التسلسل في العلل في جهة التصاعد، بأن تترتب العلل إلى ما لا نهاية له. لا في جهة التنازل بأن يترتب معلول على علته. ثم معلول المعلول على المعلول، وهكذا إلى غير النهاية.

[١١] والفرق بين الأمرين أن العلل مجتمعة في مرتبة وجود المعلول ومحيطه به، وتقدمها عليه إنما هو بضرب من التحليل، بخلاف المعلومات فإنها ليست في مرتبة عللها. فذهاب السلسلة متصاعدة يستلزم اجتماع العلل السرتبة بوجوداتها بالفعل في مرتبة المعلول الذي تبدي منه السلسلة مثلاً، بخلاف ذهاب السلسلة متنازلة، فإن السلولات المترتبة المتنازلة لا تجتمع على العلة الأولى التي تبدي منها السلسلة مثلاً». انتهى كلامه ملخصاً.

[١٢] وأنت خبير بأن البرهانين المتقدمين المنقولين عن الشيخ والفارابي جاريان في صورتَي التصاعد والتنازل جميعاً، فيما كانت السلسلة مؤلفة من علل تامة، وأما العلل الناقصة فيجري البرهانان فيها إذا كانت السلسلة متصاعدة، لوجوب وجود العلة الناقصة عند وجود المعلول ومعه، بخلاف ما إذا كانت السلسلة متنازلة، لعدم وجوب وجود المعلول عند وجود العلة الناقصة.

فما ذكره من أن معيار الاستحالة هو اجتماع اللامتناهي في جزء من أجزاء السلسلة

و هو متأبّت في صورة التصاعد دون التنازل، ممنوع.

[۱۳] تنبيه آخر: تقدّم أنّ التسلسل إنّما يستحيل فيما إذا كانت أجزاء السلسلة موجودة بالفعل، و أنّ تكون مجتمعة في الوجود، و أنّ يترتب بعضها على بعض، فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوة كبعض مراتب العدد فليس بمستحيل، لأنّ الوجود منه متناهٍ دائماً، و كذا لو كانت موجودة بالفعل لكنّها غير مجتمعة في الوجود كالحوادث الزمانية بعضها معدومة عند وجود بعض، لتناهي ما هو الموجود منها دائماً، و كذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود، لكن لا ترتب بينها، و هو توقّف البعض على البعض وجوداً، كعدد غير متناهٍ من موجودات لا عليّة و لا معلوليّة بينها.

[۱۴] والوجه في ذلك أنّه ليس هناك من فقد شيء من الشرائط الثلاث سلسلة واحدة موجودة غير متناهية حتّى يجري فيها براهين الاستحالة.

[۱۵] تنبيه آخر: مقتضى ما تقدّم من البرهان استحالة التسلسل في أقسام العلل كلّها من العلل الفاعليّة و القائيّة و الماديّة و الصوريّة، كما أنّ مقتضاها استحالة في العلل التامة، لأنّ الملاك في الاستحالة ذهاب التوقف الوجودي إلى غير النهاية، و هو موجود في جميع أقسام العلل.

[۱۶] ويتبيّن بذلك أيضاً استحالة التسلسل في أجزاء الماهيّة، كأن يكون مثلاً للجنس جنس إلى غير النهاية، أو للفصل فصل إلى غير النهاية، لأنّ الجنس و الفصل هما المادّة و الصورة مأخوذتين لا بشرط.

على أنّ الماهيّة الواحدة لو تركّبت من أجزاء غير متناهية استحال تعقلها، و هو باطل.

محال بودن دور و تسلسل در علل

محال بودن دور

[۱] تعریف دور: دور [در لغت به معنای حرکت شیء در یک مسیر منحنی است؛ به گونه‌ای که به نقطه نخستین بازگردد و در اصطلاح] عبارت است از آن که وجود شیء توقف داشته باشد بر چیزی که آن چیز در وجودش وابسته به همان شیء نخستین است. [به دیگر سخن: دور عبارت است از این که شیء علت خودش و یا از نظر دیگر، معلول معلول خودش باشد و به بیان سوم: دور عبارت است از این که موجودی از آن جهت که علت و مؤثر در پیدایش موجود دیگری است، در همان جهت معلول و محتاج آن باشد.]

دور مضموم و دور مصرّح: [دور، که عبارت است از توقف یک شیء بر شیء دیگری که متوقف بر شیء نخستین است]، یا بدون واسطه است - مانند این که «الف» متوقف بر «ب» و [معلول آن] باشد و «ب» متوقف بر «الف» [و معلول آن] باشد. [در چنین فرضی، «الف» مستقیماً و بدون واسطه معلول معلول خودش می‌باشد.] چنین دوری را دور «مصرّح» می‌نامند - و یا با واسطه می‌باشد؛ مانند این که «الف» متوقف بر «ب» و «ب» متوقف بر «ج» و «ج» متوقف بر «الف» باشد. [در این مثال «الف» با یک واسطه، معلول معلول خود می‌باشد.] چنین دوری را دور «مضموم» می‌نامند.

[۲] بیان محال بودن دور: محال بودن دور امری روشن و نزدیک به بداهت است، زیرا دور مستلزم آن است که شیء بر خودش در وجود تقدم یابد و این ضرورتاً محال و ممنوع می باشد.

[توضیح این که: علت تقدم وجودی بر معلول خود دارد. پس اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» نیز علت «الف» باید پیش از آن که توسط «ب» موجود شود، وجود داشته باشد، تا «ب» را ایجاد کند این به معنای آن است که «الف»، در یک مرتبه خاص، هم موجود باشد و هم موجود نباشد و این همان اجتماع نقیضین است. حاصل آن که: دور، یعنی توقف شیء بر چیزی که متوقف بر همان شیء است، مستلزم تقدم شیء بر خودش می باشد و تقدم شیء بر خودش مستلزم اجتماع نقیضین است.]

محال بودن تسلسل

[۳] تعریف تسلسل: تسلسل [در لغت به معنای آن است که اموری به دنبال هم زنجیروار واقع شوند، خواه حلقه های این زنجیر متناهی باشد یا نامتناهی و خواه میان آنها رابطه علّی و معلولی برقرار باشد یا نباشد و در اصطلاح عبارت است از ترتب [و توقف و وابستگی] یک شیء موجود بر شیء دیگری که همراه با او بالفعل موجود می باشد و ترتب آن موجود دوم بر شیء سومی که همراه با او بالفعل موجود می باشد و ترتب آن موجود سوم بر موجود چهارم و به همین نحو تا بی نهایت؛ خواه این سلسله به همین ترتیب در هر دو طرف؛ [یعنی هم در ناحیه علل و هم در ناحیه معلول ها] تا بی نهایت ادامه یابد. به این صورت که پیش از هر علتی، علت دیگری باشد و پس از هر معلولی، معلول دیگری قرار داشته باشد - یا فقط در یک طرف تا بی نهایت ادامه یابد، اما در طرف دیگر به نقطه نهایی برسد و این خود به دو شکل تصور می شود:

یکی آن که تسلسل فقط در ناحیه علل باشد، نه معلول ها. چنین سلسله ای نقطه

پایانی دارد، اما نقطه آغازین ندارد. به دیگر سخن: در چنین سلسله‌ای حلقه‌ای یافت می‌شود که فقط معلول است و معلول دیگری پس از آن قرار ندارد. اما حلقه‌ای یافت نمی‌شود که فقط علت باشد و خودش معلول علت دیگری نباشد.

شکل دیگر آن که به عکس شکل نخستین، سلسله مورد نظر، نقطه آغازین داشته باشد، اما نقطه پایانی نداشته باشد؛ یعنی سلسله دارای علت نخستین باشد، اما دارای معلول آخرین نباشد.

اما در هر حال شرط [تسلسل مصطلح، که محال و مستنع می‌باشد،] آن است که: اولاً: اجزای سلسله بالفعل موجود باشند؛ [بنا بر این، سلسله اعداد، اگرچه نامحدود است و پس از هر عددی عدد دیگری می‌توان در نظر گرفت و هرگز به آخرین عدد و بزرگ‌ترین عدد نمی‌توان دست یافت، اما تسلسل مصطلح، در آن تحقق ندارد، زیرا همه اجزای این سلسله بالفعل موجود نمی‌باشد و آنچه از آن بالفعل موجود است، همیشه محدود و منتهای است.]

ثانیاً: اجزای سلسله با هم موجود باشند. [در نتیجه سلسله اجزای زمان و نیز حوادث زمانی، اگرچه نامحدود و نامتناهی باشند، تسلسل مصطلح را تشکیل نمی‌دهند، زیرا اجزای آن به تدریج تحقق می‌یابند و وجود برخی از اجزای آن همراه با عدم برخی دیگر می‌باشد.]

و ثالثاً: میان اجزای سلسله ترتب باشد.^۱ [بنا بر این، مجموعه‌ای از پدیده‌های نامحدود که ترتب و وابستگی به یکدیگر ندارند، تسلسل مصطلح را تشکیل

۱. درباره شرط اول، میان متکلمان و فلاسفه اختلاف نظر وجود دارد. متکلمان این شرط را در تسلسل معتبر نمی‌دانند و براهین تسلسل را در حوادثی که در طول زمان واقع می‌شوند و نیز حوادثی که در یک زمان تحقق می‌یابند، جاری می‌سازند و معتقدند که سلسله حوادث از گذشته به حلقه آغازین همه حوادث است و از سوی دیگر به حادثه‌ای می‌رسد که حلقه پایانی همه حوادث می‌باشد. همین معتقدند که تعداد حوادث در زمان واحد همیشه محدود و منتهای می‌باشد. اما فلاسفه، برخلاف متکلمان، براهین تسلسل را مستلزم چنین محدودیت‌هایی نمی‌دانند.

نمی‌دهد. همان‌گونه که در دنبالهٔ هسین فصل در تهیه دوم خواهد آمد، مقصود از ترتیب اجزای سلسله توقف و وابستگی برخی از آنها به برخی دیگر می‌باشد و همان‌گونه که در فصل نخست این مرحله گذشت، وجودی که وجود دیگری بر آن توقف دارد، علت نام دارد و آن وجود دیگر معلول نامیده می‌شود. از مجموع این امور نتیجه می‌شود که تسلسل مصطلح اختصاص به سلسلهٔ علل و معلول دارد. اما همان‌طور که پیش از این بیان شد، این تسلسل به سه نحو قابل تصور است:

- ۱- تسلسل هم در ناحیهٔ علت‌ها و هم در ناحیهٔ معلول‌ها. ۲- تسلسل فقط در ناحیهٔ علل. ۳- تسلسل در ناحیهٔ مخصوص معلول‌ها. آنچه در این فصل محل بحث است تنها تسلسل در ناحیهٔ علل می‌باشد.

تسلسل در ناحیهٔ علل: تسلسل در ناحیهٔ علل عبارت است از: ترتیب یک معلول بر علتش و ترتیب آن علت بر علت دیگر و ترتیب علت دوم بر علت سوم و به همین ترتیب تا بی‌نهایت؛ [یعنی سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها که در آن، علت نخستین وجود نداشته باشد].

برهان نخست بر محال بودن تسلسل در ناحیهٔ علت‌ها

[۴] تسلسل در ناحیهٔ علت‌ها محال می‌باشد؛ بدان دلیل که وجود معلول - همان‌گونه که پیش از این گذشت - نسبت به علت [هستی‌بخش، یعنی علت فاعلی] اش وجود رابط می‌باشد، که جز با اتکا به علتش قوام نمی‌یابد و علت وجود مستقلی است که به معلول خویش قوام و تحقق می‌بخشد. اگر علت معلول مورد نظر خودش معلول علت دیگری باشد و به همین ترتیب [آن علت نیز معلول علت دیگری باشد و ...] علت‌های مفروض در مقایسه با موجود بالاتر از خود رابط و غیرمستقل خواهند بود. حال اگر این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد و به علتی که مستقل و غیر رابط بوده و خود معلول چیز دیگری نباشد پایان نیابد، در این صورت

هیچ یک از اجزای سلسله تحقق نخواهد یافت، چرا که وجود رابط تنها با تکیه بر وجود مستقل می‌تواند تحقق یابد و بدون آن، وجودش محال و ممتنع خواهد بود.

این برهان تنها در سلسله عللی فاعلی جاری می‌گردد و سلسله علت‌ها تا به زانیز، از آن جهت که مشتمل بر علت فاعلی است، در بر می‌گیرد؛ توضیح آن که: وجود معلول نسبت به علت فاعلی، یعنی علت مفیض وجود و هستی بخش، فی‌غیره و رابط می‌باشد. پس وجود معلول از شؤن وجود علت هستی بخش می‌باشد و در نتیجه، علت و معلول هر دو موجود به یک وجود بوده و تفاوتشان تنها به مرتبه وجودی آنها می‌باشد. بنابراین، اگر سلسله‌ای از علت‌ها و معلول‌ها را در نظر بگیریم، تمام آنها موجود به یک وجود واحد، اما دارای مراتب گوناگون می‌باشند.

حال اگر این وجود واحد به یک مرتبه مستقل و غیر معلول برسد، سلسله یادشده محدود و متناهی خواهد بود و تسلسلی در آن رخ نداده است. اما اگر به چنین مرتبه‌ای نرسد و مراتب آن همگی رابط و غیر مستقل باشند، لازمه‌اش آن است که این وجود واحد - که جامع همه مراتب است - عین ربط باشد. اما تحقق یک وجود رابط، بدون تحقق وجود مستقلی که بدان قوام بخشد، محال می‌باشد - زیرا ماهیتش آن است که وجود رابط در عین حال که رابط است، رابط نباشد - پس تحقق چنین سلسله‌ای محال می‌باشد. و هذا هو الم المطلوب.]

برهان دوم

[۵] این برهان را، که به «برهان وسط و طرف» شهرت دارد، شیخ الرئیس ابداع نموده و در شفا بیان کرده است؛ آن‌جا که می‌گوید:

«اگر معلولی را فرض کنیم و برای آن معلول، علتی و برای علتش نیز علتی را در نظر بگیریم، امکان ندارد که تا بی‌نهایت برای هر علتی علتی باشد [و یک سلسله نامتناهی از علل تحقق یابد.] دلیل محال بودن تسلسل در سلسله عللی آن است که: اگر

[در همان سلسله سه عضوی یادشده، معلول و علتش و علتِ علتش را، از آن جهت که با یکدیگر مرتبطانند، در نظر بگیریم. علتِ علتِ نخستین و مطلق نسبت به آن دو عضو دیگر سلسله خواهد بود و آن دو عضو دیگر نسبتِ معلولیت با آن خواهند داشت؛ [از این جهت، آن دو عضو دیگر همسانند؛ اگرچه در این جهت که یکی معلولِ بی واسطه و دیگری معلولِ با واسطه آن علتِ نخستین است، با یکدیگر تفاوت دارند. [در هر حال] هیچ یک از آن دو عضو دیگر این ویژگیِ علتِ نخستین را ندارند؛ [یعنی نسبت به دیگر اعضا علیتِ مطلقه ندارند؛] نه عضو اخیر و نه عضو میانی. (برای عضو میانی این سلسله، که علتِ مستقیم و مباشرِ عضو اخیر است، تنها علتِ یک شیء است و آن عضو اخیرِ علت برای هیچ چیزی نیست. [پس حکمِ علیتِ مطلقه تنها از آن یکی از اعضای سه گانهٔ سلسلهٔ یادشده است.]

[۶] هریک از حلقاتِ سه گانه [سلسلهٔ مورد بحث] خصیصه و ویژگی ای دارد؛ خصیصهٔ طرف^۱ معلول آن است که علتِ چیزی نیست؛ خصیصهٔ طرف دیگر آن است که علتِ همهٔ ماسوای خود است و خصیصهٔ آن چه در وسط قرار گرفته آن است که علتِ یک طرف و معلول طرف دیگر سلسله می باشد، خواه آن چه در وسط قرار گرفته است یک حلقه باشد و یا بیشتر باشد و اگر بیش از یک حلقه بود، خواه تعداد محدودی باشند که بر یکدیگر مترتب شده اند و یا تعداد نامحدودی باشند. [در هر حال، آن چه در وسط قرار گرفته است، حکمش و خصیصه اش آن است که علتِ یک طرف و معلول طرف دیگر می باشد.]

پس اگر سلسلهٔ محدود و منتهای ای از علت ها و معلول ها را در نظر بگیریم تمام حلقه هایی که در وسط و در میان دو طرفِ سلسله قرار گرفته است، مانند یک حلقه واحد خواهد بود که در میان دو طرف قرار گرفته است و در پیوند با دو طرف سلسله

۱. مقصود از دو طرف سلسله، دوسر آن می باشد.

همان خصیصه حلقه و احدِ میانی را خواهد داشت؛ [یعنی معلول یک طرف و علتِ طرف دیگر خواهد بود.] پس برای هر یک از طرفین [سلسله علت‌ها و معلول‌ها] خصیصه و ویژگی‌ای است؛ [همان‌گونه که آنچه در وسط قرار می‌گیرد نیز خصیصه و ویژگی خاص خود را دارد.]

[۷] حال اگر فرض کنیم حلقات سلسله [در ناحیه عللی] تا بی‌نهایت ادامه دارد و در نتیجه سلسله [از ناحیه عللی] بدون طرف می‌باشد، در این صورت همه حلقات نامحدود این سلسله، [به استثنای عضو اخیر آن که فقط معلول است و خودش علت چیز دیگری نیست،] خصیصه فرد میانی و متوسط را خواهد داشت. زیرا هر مجموعه‌ای از حلقه‌ها را در نظر بگیریم، علت معلول اخیر بوده، در عین حال خودش نیز معلول می‌باشد، زیرا هر یک از حلقات آن مجموعه معلول می‌باشد و خود مجموعه وجودش وابسته به حلقه‌هایی می‌باشد که از آنها تشکیل یافته است و آنچه وجودش وابسته به معلول است، خودش نیز معلول خواهد بود. از طرفی، خود آن مجموعه شرط و علت وجود معلول اخیر می‌باشد. هر چه بر تعداد این مجموعه افزوده شود، حتی تا بی‌نهایت، حکم این مجموعه همین خواهد بود؛ [یعنی هم علت است و هم معلول؛ در نتیجه خصیصه فرد متوسط و میانی سلسله را خواهد داشت.]

[۸] از این جا دانسته می‌شود که امکان ندارد مجموعه‌ای از علت‌ها تحقق داشته باشد و در آن علت نخستین (علتی که خود معلول چیز دیگری نیست) وجود نداشته باشد. [و به دیگر سخن: امکان ندارد که سلسله‌ای از علل تحقق یابد که در ناحیه بی‌پایان باشد و به نقطه‌ای ختم نگردد،] زیرا همه حلقات نامحدود آن، [به استثنای معلول اخیر،] مانند حلقه واسطه‌ای است که طرف ندارد؛ [یعنی در عین حال که وسطِ دو چیز است، وسطِ دو چیز نیست] و این محال است. پایان کلام شیخ‌الرئیس.^۱

۱. انصاف غدا، فصل اول از مقاله هشتم، ص ۳۲۷، شیخ‌الرئیس، اگرچه این برهان را، رای القیاس محدود بدین

برهان سوم

[۹] این برهان از آن فارابی است و [از آن جا که هم استوارتر و مستحکم‌تر از دیگر برهان‌ها است و هم مختصرتر از آن،] به «برهان اسد» اختصاراً^۱ بهر ترتیب داد و تقریرش بدین صورت است:

اگر سلسله‌ای را در نظر بگیریم که تا بی نهایت پیش می‌رود و حلقه‌های آن مترتب بر یک‌دیگر بوده و همگی با نفع‌ل موجود می‌باشند، تمام حلقه‌های چنین سلسله‌ای در این حکم مشترک خواهند بود، که تا علتی پیش از آنها تحقق نیابد، آنها به وجود نمی‌آیند. از این رو، بر مجموع آن حلقه‌های نامحدود، [یعنی بر کل سلسله‌ای که از علت‌های نامتناهی تشکیل شده است، به عنوان یک مجموعه واحد،] این حکم صادق است که این سلسله تنها در صورتی به وجود می‌آید که علتی پیش از آن تحقق داشته باشد. [به دیگر سخن: چون هر یک از افراد سلسله یادشده معلول می‌باشد و تا علتی پیش از آن تحقق نیابد، به وجود نمی‌آید، کل این سلسله نیز معلول خواهد بود و تا علتی در ورای آن موجود نباشد، آن سلسله تحقق نخواهد یافت، از طرفی، تحقق چنین علتی به معنای منتهایی بودن آن سلسله است، زیرا به علتی خاتمه یافته است که خود معلول چیزی نیست.] بنابراین، بذهانت عقل حکم می‌کند که هیچ‌یک از افراد یک سلسله نامتناهی تحقق نخواهد یافت تا علت برای فرد پس از خود شود.^۲

[آنچه در بیان برهان «اسد» اختصاراً بیان شد بر طبق تقریری است که برخی از

→ سلسله‌های فاعلی اقامه کرده است، اما در پایان کلام خود می‌گوید: «برهان یادشده صلاحیت آن را دارد که بیانی برای محدود بودن همه اصناف علل قرار داده شود، اگرچه ما آن را در مورد علل فاعلی به کار بردیم، بلکه از آن‌چه در طبیعت بی‌ان کردیم، دانسته شد که هر سلسله‌ای که حلقات آن ترتیب طبیعی بر یک‌دیگر داشته باشند، محدود و منتهایی خواهد بود.»

۱ ر. ک: اسفار، ج ۲، ص ۱۶۶

اساتید بزرگوار، از این برهان بیان کرده‌اند؛ مانند استاد مصباح که در تقریر این برهان می‌گوید:

اگر سلسله‌ای از موجودات را فرض کنیم که هریک از حلقات آن وابسته و متوقف بر دیگری باشد؛ به گونه‌ای که تاحلقه قبلی موجود نشود حلقه وابسته به آن هم تحقق‌پذیر نباشد، لازمه‌اش این است که «کل این سلسله» وابسته به موجود دیگری باشد، زیرا فرض این است که تمام حلقات آن دارای این ویژگی می‌باشد و ناچار باید موجودی را در رأس این سلسله فرض کرد که خودش وابسته به چیز دیگری نباشد و تا آن موجود، تحقق نداشته باشد حلقات سلسله به ترتیب، وجود نخواهند یافت. پس چنین سلسله‌ای نمی‌تواند از جهت آغاز، نامتناهی باشد و به عبارت دیگر: تسلسل در علل، محال است.^۱

در این بیان نکته بر آن است که «کل سلسله» به عنوان یک امر واحد، وابسته به غیر و معلول یک علت نخستین خواهد بود و در نتیجه همیشه سلسله علل نامتناهی خواهد بود و به یک علت نخستین خواهد رسید.

اما تقریر دیگری نیز از برهان «اسدّ احصر» می‌توان ارائه کرد که به عقیده نگارنده با کلام فارابی هماهنگ‌تر می‌باشد و آن بدین قرار است:

اگر سلسله‌ای نامتناهی از علل داشته باشیم، وجود هریک از حلقات این سلسله مشروط به آن است که موجود دیگری پیش از آن تحقق داشته باشد و این بدان معناست که وجود هریک از حلقات این سلسله مشروط به آن است که نخستین موجود نباشد، بلکه سابق بر آن، موجود دیگری تحقق داشته باشد. اما این، شرطی است که هرگز تحقق نخواهد یافت و در نتیجه هیچ‌یک از افراد چنین سلسله‌ای نمی‌تواند موجود گردد. این مانند آن است که عده‌ای دونه در کنار یک‌دیگر ایستاده

باشند و هر کدام مصمم باشد که تنها در صورتی شروع به دویدن کند که یکی دیگر از دونده‌ها پیش از دو حرکت کرده باشد؛ یعنی هر کدام مصمم باشد که نخستین دونده نباشد. در چنین فرضی هرگز هیچ یک از دونده‌ها از جای خود حرکت نخواهد کرد. زیرا شرطی که برای حرکت خود در نظر گرفته است هرگز تحقق نخواهد یافت. در سلسله نامتناهی علل نیز، هرگز شرط وجود و تحقق هیچ یک از افراد سلسله محقق نخواهد شد و این همان است که فارابی می‌گوید: «فاذن بداهة العقل قاضية بأنه من این يوجد فی تلك السلسلة شيء حتى يوجد شيء ما بعده».

استدلال‌های دیگری نیز برای اثبات محال بودن تسلسل بیان شده است، اما بیشتر آنها از استحکام چندانی برخوردار نبوده و قابل مناقشه می‌باشند.

تنبیه نخست: بررسی برهان‌های تسلسل در سلسله معلول‌های نامتناهی

[۱۰] برخی از حکما [سید میرداماد در کتاب قبسات براهین تسلسل در سلسله معلول‌ها را انکار کرده و] گفته است:

«معیار و ملاک حکم به امتناع در هریک از برهان‌هایی که برای اثبات محال بودن تسلسل اقامه شده است، تحقق دو شرط می‌باشد: شرط نخست: ترتیب [حلقات سلسله بر یکدیگر و وابستگی هریک از آنها به حلقه ماقبل خود]؛ و شرط دوم: این که همه حلقات سلسله در آن جهتی که سلسله تا بی‌نهایت پیش می‌رود، با یکدیگر بالفعل موجود باشند.^۱ آن برهان‌ها، تسلسل در ناحیه علت‌ها و به صورت تصاعدی را نفی می‌کنند؛ بدین نحو که علت‌ها بر یکدیگر مترتب شوند [و بالاتر از هر علتی، علت دیگری باشد و این ترتیب] تا بی‌نهایت ادامه یابد. اما تسلسل در ناحیه معلول‌ها

۱. شرط دوم خود به دو شرط متحل می‌شود: یکی این که اجرای سلسله بالفعل موجود باشند و دیگر این که با یکدیگر موجود باشند. بنابراین دو شرطی که در کلام میرداماد آمده است به همان سه شرطی که پیش از این گذشت، باز می‌گردد.

و به صورت تنازلی را نفی نمی‌کند؛ بدین نحو که معلول بر علتش مترتب شود و معلول معلول بر معلول و به همین ترتیب تا بی‌نهایت.

[حاصل آن‌که به مقتضای برهان‌های یادشده، تحقق مجموعه نامتناهی از علت‌ها که به علت نخستین منتهی نمی‌گردد و محال و ممتنع می‌باشد و آن بر همین محال بودن مجموعه‌ای نامتناهی از معلول‌ها را، که از یک طرف به علت نخستین منتهی می‌گردد، اما از طرفی دیگر به معلول نهایی نمی‌رسد، ثابت نمی‌کند.]

[۱۱] فرق میان تسلسل در ناحیه علت‌ها و تسلسل در ناحیه معلول‌ها، [که یکی را محال دانستیم و دیگری را ممکن]، آن است که علل در مرتبه وجود معلول جمع هستند و بر معلول احاطه وجودی دارند؛ [یعنی اگر «الف» هزار علت در طول یک دیگر داشته باشد، همه آنها در مرتبه وجودی «الف» جمع می‌باشند. پس اگر سلسله علت‌های «الف» نامتناهی باشد، بی‌نهایت علت در مرتبه وجودی «الف» به‌طور بالفعل و با یک دیگر موجود خواهند بود. بنابراین در ناحیه علل، شروط استحالة تسلسل همگی برقرار می‌باشند.]

در این جا ممکن است اشکال شود که علت، تقدم وجودی بر معلول دارد؛ پس چگونه شما می‌گویید: علت همراه با معلول و در مرتبه وجودی معلول تحقق داشته و با آن معیت وجودی دارد. در پاسخ می‌گوییم: تقدم علت بر معلول در تحلیل عقلی است، و الا در وجود خارجی، علت احاطه وجودی بر معلول دارد و در مرتبه آن تحقق دارد. به بیان دیگر: تقدمی که در تحلیل عقلی علت بر معلول دارد، با اجتماع در وجود که از شروط تسلسل محال است، منافات ندارد.]

اما در ناحیه معلول‌ها چنین نیست، چرا که در مرتبه عللشان تحقق ندارند.

بنابراین، اگر سلسله علت‌ها و معلول‌ها در ناحیه علل و به‌طور صعودی پیش برود، مستلزم آن خواهد بود که علت‌های مترتب بر یک دیگر با وجود بالفعل خود مثلاً در مرتبه معلولی که سلسله از آن آغاز گشته است، با یک دیگر جمع شوند؛

برخلاف آن‌جا که سلسله علت‌ها و معلول‌ها در ناحیه معلول‌ها و به‌طور نزولی پیش می‌رود، چرا که معلول‌هایی که مترتب بر یک‌دیگر و به پایین می‌روند، در مثلاً علت نخستین که سلسله از آن آغاز می‌گردد، جمع نمی‌گردند [و این‌طور نیست که همگی آنها در مرتبه وجودی آن علت نخستین به‌طور مجتمع موجود باشند].^۱

[حاصل سخن سید میرداماد آن است که یکی از شروط تحقق تسلسل محال، یعنی اجتماع همهٔ احاد سلسله به‌طور بالفعل در یک مرتبه واحد، تنها در آن‌جا که سلسله علل تا بی‌نهایت پیش می‌رود تحقق دارد؛ زیرا در مرتبه هر معلولی از این سلسله، همهٔ علل پیشین مجتمعاً موجود می‌باشند، اما در آن‌جا که سلسله معلول‌ها از علت نخستین آغاز می‌گردد و به پایین تا بی‌نهایت پیش می‌رود، این شرط تحقق ندارد، زیرا چنین نیست که در مرتبهٔ هریک از علت‌های میانی و حتی علت نخستین، همهٔ معلول‌ها مجتمعاً موجود باشند].^۲

[۱۲] نقد و بررسی سخن سید میرداماد: خوانندهٔ محترم به‌خوبی می‌داند که دو برهان پیشین از شیخ‌الرئیس و فارابی نقل شد، هم در صورت تسلسل در ناحیه علل و به‌طور صعودی جاری می‌گردد و هم در صورت تسلسل در ناحیه معلول‌ها و به‌طور نزولی؛ البته در صورتی که احاد سلسله را علت‌های تامه تشکیل داده باشند.^۳ پس به مقتضای آن دو برهان، وجود مجموعهٔ بی‌نهایتی از علت‌ها و معلول‌ها، که هریک از

۱. ر.ک. فیات، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.

۲. همان‌گونه که از توضیح بالا دانسته می‌شود، استدلال سید میرداماد بر امکان تسلسل در سلسله معلول‌ها تنها در صورتی تمام است که تسلسل محال مشروط به اجتماع همهٔ احاد سلسله در مرتبهٔ واحد باشد. در حالی که چنین چیزی در تسلسل معتبر نیست و برای محال بودن تسلسل اجتماع احاد سلسله در «هستی» کفایت می‌کند؛ خواه در یک مرتبه از هستی موجود باشند یا در مراتب مختلفه. به دیگر سخن لازم نیست همهٔ جزای سلسله در یک جزء موجود باشند، بلکه کافی است همهٔ اجزا با هم وجود و تحقق بالفعل داشته باشند.

۳. صیغتهٔ آن است که برهان فارابی تنها در تسلسل در ناحیه علل جاری می‌شود و تسلسل در ناحیه معلول از «مست آن برهان» با هر دو تقریری که از آن بیان شد، بیرون می‌باشد.

حلقات آن علت تامه حلقه پس از خود است؛ محال و مستنع می باشد؛ خواه این سلسله از یک معلول نهایی آغاز گردد و به طرف بالا تا بی نهایت پیش رود و خواه از یک علت نخستین آغاز گردد و به طرف پایین تا بی نهایت پیش رود.]

اما اگر اتحاد سلسله از علت های ناقصه تشکیل شده باشد، دو برهان یادشده تنها در صورتی در آن جاری می گردد که تسلسل در ناحیه علل و به طور صعودی باشد، چرا که وجود علت ناقصه در ظرف وجود معلول و همراه با آن واجب و ضروری می باشد؛ [یعنی علت ناقصه نسبت به معلول، و جواب بالقیاس دارد؛ لذا هر معلولی را در نظر بگیریم، همه علت های ناقصه پیشین نزوماً با آن موجود خواهند بود. پس شرط تسلسل محال، یعنی اجتماع حلقات سلسله در وجود، حاصل خواهد بود.] اما در صورتی که تسلسل در ناحیه معلول ها و به طور نزولی باشد، آن دو برهان جاری نخواهد شد، چرا که وجود معلول در ظرف وجود علت ناقصه وجوب و ضرورت ندارد. [لذا چنین نیست که همه معلول ها همراه با وجود هر یک از حلقات سلسله مفروض تحقق داشته باشند و در نتیجه شرط تسلسل، که همان اجتماع در وجود است، برقرار نمی باشد.]

[حاصل آن که: معیار و ملاک محال بودن تسلسل همان شروط سه گانه ای است که پیش از این بیان شد؛ یعنی ترتب اجزا، وجود بالفعل اجزا و اجتماع آنها به یک دیگر در هستی.] پس این سخن سیدمیرداماد که: «معیار و ملاک محال بودن تسلسل آن است که اجزای نامحدود سلسله در یکی از اجزای آن جمع باشند و این شرط تنها در صورتی برقرار خواهد بود که تسلسل در ناحیه علل و به طور صعودی باشد، سخنی ناتمام و مردود است.

تنبيه دوم: مروری دوباره بر شروط تسلسل

[۱۳] پیش از این بیان شد که تسلسل تنها در صورتی محال است که اولاً: اجزای

سلسله بالفعل موجود باشند؛ ثانیاً: اجزای سلسله در وجود با یکدیگر جمع شوند و ثالثاً: میان اجزای سلسله ترتیب و توقف باشد.

[باتوجه به شرط نخست،] تحقق مجموعه‌ای که برخی از اجزای نامحدود آن بالقوه موجود است، محال نخواهد بود؛ مانند برخی از مراتب عدد، چرا که در چنین مواردی آن بخش از سلسله که تحقق می‌یابد، همیشه محدود و متناهی می‌باشد. [به عنوان مثال هر جسمی قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر است، تا بی‌نهایت؛ بدین معنا که هر قدر به اجزای کوچک‌تری تقسیم شود، باز هم می‌توان آن را تقسیم کرد. در این جا «بی‌نهایت بودن» تعداد اجزای بالقوه جسم محدودی را در پی ندارد، زیرا همیشه تعداد محدود و متناهی‌ای از این اجزا وجود بالفعل می‌یابند و مراتب بالاتر در کتم قوه باقی خواهند ماند.]

[و باتوجه به شرط دوم،] تحقق مجموعه‌ای که اجزای نامحدود آن، وجود بالفعل یافته و حتی اجتماع در وجود هم دارند، اما میان آنها ترتیب نبوده و وجود برخی متوقف بر وجود برخی دیگر نمی‌باشد، محال و ممتنع نخواهد بود؛ مانند تعداد نامحدودی از موجودات که رابطهٔ عذبت و معلولیت میان آنها برقرار نیست، [بلکه همه در عرض یکدیگر بوده و مستند به علتی بیرون از خود می‌باشند. بنابراین، فرض این که تعداد پدیده‌های عالم ماده در یک زمان واحد نامحدود باشد، با برهان‌های امتناع تسلسل نفی نمی‌شود.]

[۱۴] سز اعتبار شروط سه‌گانه فوق در تسلسل آن است که در صورت فقدان هر یک از این شروط، اساساً «سلسله واحدی که دارای اجزای موجود و نامحدود باشد» تحقق نخواهد داشت، تا برهان‌های محال بودن تسلسل در آنها جاری گردد. [توضیح این که: در صورت فقدان شرط اول و دوم، اجزای سلسله نامحدود نخواهد بود و در صورت فقدان شرط سوم، سلسله‌ای که ادلهٔ یادشده دالالت بر محال بودن آن می‌کند، تحقق نخواهد داشت، چرا که آن ادله فقط در مورد سلسله نامحدودی است

که میان اجزای آن وابستگی و جودی برقرار می‌باشد.]

تنبیه سوم: ادله امتناع تسلسل در همه اقسام علل

[۱۵] براهینی که پیش از این بیان شد، امتناع تسلسل در همه اقسام علت را ثابت می‌کند. اعم از علت فاعلی، علت غایی، علت مادی و علت صوری؛ همان‌گونه که امتناع تسلسل در زنجیره علل تامه را به اثبات می‌رساند. زیرا معیار در محال بودن تسلسل آن است که [حلقات سلسله توقف و وابستگی و جودی بر یک‌دیگر داشته باشند و این] توقف و جودی تابعی نهایت پیش برود و این معیار در همه اقسام علل تحقق دارد، [چرا که شیء همان‌گونه که توقف و جودی بر علت تامه خود دارد - بر هر یک از اقسام چهارگانه علت نیز توقف وجود دارد].

[البته - همان‌گونه که در تنبیه نخست بیان شد - تسلسل در سلسله علل ناقصه، تنها در صورتی است که تسلسل در ناحیه علل و به‌طور صعودی باشد. بنابراین، تسلسل در زنجیره علل فاعلی به این صورت است که: «الف» از «ب» به وجود آمده باشد و «ب» از «ج» و «ج» از «د» و به همین ترتیب هر موجودی از موجود دیگری، که پیش از آن تحقق یافته، به وجود آمده باشد.

تسلسل در زنجیره علل غایی بدین نحو است که: فعل واحد غایی داشته باشد و آن غایت نیز غایت دیگری و به همین ترتیب تابعی نهایت ادامه یابد؛ به گونه‌ای که هر غایتی وسیله دست‌یابی به غایت دیگری باشد؛ مثلاً حسن حرکت کند، برای آن‌که به مدرسه برسد؛ به مدرسه برسد، برای آن‌که درس بخواند؛ و درس بخواند، برای آن‌که معلوماتی را کسب کند و معلوماتی را کسب کند، برای آن‌که شهرت یابد و به همین ترتیب زنجیره غایات ادامه یابد و هرگز به چیزی که مطلوب بالذات باشد، نرسد، در

۱. به استثنای برهان نخست که تنها در مورد سلسله علل فاعلی جاری می‌گردد و سلسله علل تامه را نیز از آن جهت که مشتمل بر علت فاعلی است، دربر می‌گیرد.

چنین فرضی، به مقتضای برهان‌های امتناع تسلسل، حسن هرگز به‌سوی مدرسه حرکت نخواهد کرد.

تسلسل در زنجیره عللی مادی بدین شکل است که: یک شیء واحد مرکب از ماده و صورتی باشد و آن ماده نیز دارای ماده و صورتی باشد و ماده آن ماده نیز مرکب از ماده و صورتی باشد و به همین ترتیب تا بی‌نهایت ادامه یابد.

تسلسل در زنجیره عللی صورتی بدین نحو است که: یک شیء واحد مرکب از ماده و صورت باشد و صورت آن نیز خودش از ماده و صورت تشکیل شده باشد و صورت صورت نیز مرکب از ماده و صورت باشد و به همین نحو تا بی‌نهایت ادامه یابد.

[۱۶] استحالة تسلسل در اجزای ماهیت: از این جا دانسته می‌شود که تسلسل در اجزای ماهیت نیز محال است؛ بدین صورت که مثلاً [ماهیتی مرکب از جنس و فصلی باشد و آن جنس نیز جنس دیگری داشته باشد، تا بی‌نهایت و یا آن‌که آن فصل فصل دیگری داشته باشد، تا بی‌نهایت، چرا که جنس و فصل همان ماده و صورت‌اند، که لایسراط اعتبار شده‌اند.

دلیل دیگر بر امتناع تسلسل در اجزای ماهیت این‌که: ماهیت واحد اگر از اجزای نامحدودی ترکیب یافته باشد، تعقلش ناممکن خواهد بود و این باطل است. [زیرا ماهیت چیزی است که در پاسخ سؤال از چیستی شیء بیان می‌شود و بر آن حمل می‌گردد. بنابراین، اگر ماهیتی قابل تعقل نباشد، هرگز بر شیء حمل نخواهد شد و این خلف ماهیت بودن آن است.]

في العلة الفاعلية

[١] قد نفدّم أنّ الماهيّة المسمّكة في تلبّسها بالوجود تحتاج إلى مرجّح لوجودها. ولا يرتاب العقل أنّ لمرجّح الوجود شأنًا بالنسبة إلى الوجود غير ما للماهيّة من الشأن بالنسبة إليه. فللمرجّح أو بعض أجزائه بالنسبة إليه شأن، شبيه بالإعطاء، نسبيّه فعلاً أو ما يفيد معناه، و للماهيّة شأن، شبيه بالأخذ، نسبيّه قبولاً أو ما يفيد معناه. و من المحال أن تتصف الماهيّة بشأن المرجّح. و إلّا لم تحتج إلى مرجّح، أو يتّصف المرجّح بشأن الماهيّة و إلّا لزم الخلف، و من المحال أيضاً أن يتحد الشّانان. فالشّان الذي هو القبول يلازم الفقدان، و الشّان الذي هو الفعل يلازم الوجودان.

[٢] وهذا المعنى واضح في الحوادث الواقعة التي نشاعدها في نشأة المادّة، فإنّ فيها عللاً تحرّك المادّة نحو صور هي فاقدة لها، فتقبلها و تتصور بها، و لو كانت واجدةً لها لم تكن لتقبلها و هي واجدة، فالقبول يلازم الفقدان. و الذي للعلل هو الفعل المناسب لذاتها الملازم للوجودان.

[٣] فالحوادث المادّي يتوقّف في وجوده على علة تفعله نسبيّها علةً فاعليّة، و على علة تقبله و نسبيّها العلة المادّيّة، و سيأتي إثبات أنّ في الوجود ماهياتٍ مسمّكةً مجردةً عن المادّة، و هي لإمكاناتها تحتاج إلى علة مرجّحة، و لتجرّدها مستغنية عن العلة المادّيّة، فلها أيضاً علة فاعليّة.

[۴] فلا غنى لوجود ممكن - سواء كان مادياً او مجرداً - عن العلة الفاعلية. فمن رام قَصَرَ العلل في العلة المادية و نفي العلة الفاعلية فقد رام إثبات فعل لا فاعل له. فاستسمن ذاورم!

علت فاعلی

[۱] در این فصل بر ضرورت وجود علت فاعلی^۱ برای هر موجود ممکن، برهان اقامه می‌شود و این پندار مادی‌گرایان علت مادی برای تحقق حادث مادی کفایت می‌کند، مورد اشاره و نقد قرار می‌گیرد.

همان‌گونه که پیش از این [در فصل نخست] بیان شد، ماهیت ممکن در اتصافش به وجود نیازمند چیزی است که وجودش را رجحان بخشد و عقل تردیدی در این امر ندارد که مرجح وجود ماهیت، رابطه و نسبت خاصی با وجود دارد. غیر از رابطه و نسبتی که میان خود ماهیت و وجود برقرار می‌باشد، چرا که مرجح وجود یا بعضی از اجزای آن^۲ رابطه و نسبتش با وجود ماهیت رابطه‌ای شبیه به اعطا و دادن می‌باشد. [از این مرجح یا بعضی از اجزای آن گویا وجود ماهیت را به ماهیت می‌دهد] و ما آن

۱. در فصل دوم تعریف علت فاعلی بیان شد.

۲. مرجح وجود ماهیت همان علت نامد وجود ماهیت است؛ زیرا مرجح تنها در صورتی وجود ماهیت را رجحان می‌دهد که وجودش را خبری و قطعی سازد، در غیر این صورت ماهیت در همان مرحله استوایی خواهد ماند و هیچ رجحانی برایش حاصل نخواهد شد. چنین رجحانی تنها توسط علت تامه ماهیت حاصل می‌گردد. حال اگر علت تامه بسیط باشد و فاعل به تنهایی علت تامه باشد، مرجح معطی وجود به ماهیت خواهد بود و اگر علت تامه مرکب باشد چرا که معطی وجود فقط علت فاعلی است. لذا حضرت علامه چنین تعبیر کرده‌اند که: [مرجح وجود و یا بعضی از اجزای آن]...

رابطه را «فعل» می‌نامیم یا چیزی که معنای آن را افاده کند؛ [مانند: کنش و تأثیر]. اما رابطه و نسبت ماهیت با وجودش رابطه‌ای شبیه به اخذ و گرفتن می‌باشد؛ [مثلاً: دایره ماهیت وجود خود را از علتش دریافت می‌کند] و ما آن رابطه را «قبول» می‌نامیم یا چیزی که معنای آن را افاده کند، [مانند انفعال و پذیرش].

و امکان ندارد که ماهیت شأن مرجع را یابد [و رابطه‌اش با وجود خودش رابطه‌ای شبیه اعطا شود]، چرا که در این صورت ماهیت نیازمند مرجع نخواهد بود؛ [بلکه خود به خود موجود می‌باشد و خودش علت وجود خودش خواهد بود]. هم چنین محال است که مرجع شأن ماهیت را یابد [و رابطه‌اش با وجود ماهیت، شبیه اخذ و گرفتن باشد]، چرا که در این صورت خلف لازم می‌آید؛ [یعنی لازم‌هاش آن است که مرجع وجود، مرجع وجود نباشد، بلکه نسبتش با وجود و عدم یکسان و مساوی باشد].

هم چنین امکان ندارد که دو شأن و دو رابطه یادشده یکی شوند؛ [یعنی حیثیت قبول عین حیثیت فعل شود]، زیرا قبول ملازم با فقدان و نداری است و فعل ملازم با وجدان و دارایی است [و در نتیجه اجتماع و اتحاد این دو حیثیت در یک شیء واحد و نسبت به یک شیء واحد مستلزم اجتماع نقیضین می‌باشد].

[۲] این معنا [یعنی این که حیثیت قبول ملازم با فقدان و نداری است] در مورد پدیده‌هایی که در عالم ماده مشاهده می‌کنیم، آشکار و هویداست؛ در عالم ماده علت‌هایی وجود دارد که ماده را به سوی صورت‌هایی که ماده فاقد آن است، سوق می‌دهد و آن‌گاه ماده آن صورت‌ها را می‌پذیرد و بدان‌ها متصور می‌گردد، و اگر ماده

۱. البته همان‌گونه که حضرت علامه بزرگوار فرموده‌اند، رابطه آنها شبیه دادن و گرفتن می‌باشد، نه آنکه واقعاً دادن و گرفتن و اعطا و اخذی در کار باشد، چرا که دادن و گرفتن حقیقی مستلزم آن است که گیرنده، وجودی مستقل از دهنده داشته باشد و آن‌گاه شیء ثالثی را از دهنده دریافت کند، در حالی که ماهیت، پیش از تأثیر علت، هیچ هویت و واقعیاتی ندارد و با همان اجزای علت به وجود می‌آید.

مزبور واجد آن صورت‌ها می‌بود، نمی‌توانست در حالی که واجد آنهاست، آنها را بپذیرد و دریافت کند. بنابراین، حیثیت قبول و پذیرش ملازم با فقدان و نداری است و سهم علت‌ها همانا فعل و تأثیر مناسب با ذات آنها است، که ملازم با وجدان و دارایی می‌باشد.

[۳] از آن‌چه بیان شد این نتیجه به دست می‌آید که پدیده‌ی مادی در وجود خود نیازمند علتی است که آن را بسازد [و آن را هست‌کند] و ما این علت را «علت فاعلی» می‌نامیم؛ هم‌چنین نیازمند علتی است که آن پدیده‌ی مادی بپذیرد و ما آن را «علت مادی» می‌نامیم. از طرفی - در آینده به اثبات خواهد رسید که - در عالم وجود، ماهیات ممکن‌ی تحقق دارد که مجرد از ماده می‌باشند. این موجودات مجرد نیز، چون ممکن‌اند، نیازمند علتی می‌باشند که وجودشان را رجحان بخشد و چون مجردند، از علت مادی بی‌نیاز می‌باشند؛ پس این موجودات مجرد نیز دارای علت فاعلی می‌باشند.

[۴] نتیجه آن‌که: هیچ موجود ممکن‌ی، خواه مادی باشد و خواه مجرد، بی‌نیاز از علت فاعلی نیست. پس آنان که در صدد منحصر ساختن علل در علت مادی و نفی علت فاعلی برآمده‌اند، در صدد اثبات فعلی هستند. که فاعل ندارد! ایشان چشم به ظاهر دوخته و حقیقت را دریافتند [و در نتیجه برای ماده‌ای که شأنش تنها قبول و پذیرش است، شأنی بسیار فراتر از آن‌چه هست، قائل شدند].

في أقسام العلة الفاعلية

[١] ذكروا للفاعل أقساماً أنهاها بعضهم إلى ثمانية. ووجه ضبطها على ما ذكروا أن الفاعل إما أن يكون له علم بفعله ذو دخل في الفعل أولاً، والثاني إما أن يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع، أولاً يلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالقسر. والأول أعني الذي له علم بفعله ذو دخل فيه، إما أن لا يكون فعله بإرادته و هو الفاعل بالجبر، أو يكون فعله بإرادته. وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله في مرتبة فعله بل عين فعله و هو الفاعل بالرضا، وإما أن يكون علمه بفعله قبل فعله، وحينئذ إما أن يكون علمه بفعله مقروناً بداع زائد على ذاته و هو الفاعل بالقصد، وإما أن لا يكون مقروناً بداع زائد بل يكون نفس العلم منشأً لصدور المعلول، وحينئذ فإما أن يكون علمه زائداً على ذاته و هو الفاعل بالعناية، أو غير زائد و هو الفاعل بالتجلى. و الفاعل - كيف فرض - إن كان هو و فعله المنسوب إليه فعلاً لفاعل آخر كان فاعلاً بالتسخير.

[٢] فللعلة الفاعلية ثمانية أقسام:

الأول الفاعل بالطبع، و هو الذي لا علم له بفعله مع كون الفعل ملائماً لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية، فهي تفعل أفعالها بالطبع.

[٣] الثاني الفاعل بالقسر، و هو الذي لا علم له بفعله، و لا فعله ملائم لطبعه، كالنفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمعرض، فإن الأفعال عندئذ

تنحرف عن مجرى الصلّة لمواصل قاسرة.

[٤] الثالث الفاعل بالجبر، وهو الذي له علمٌ بفعله و ليس بإرادته. كالإنسان يُكْزّه على فعل ما لا يريد.

[٥] الرابع الفاعل بالرضا، وهو الذي له إرادة لفعله عن علم، و علمه التفصيلي بفعله عين فعله، و ليس له قبل الفعل إلّا علمٌ إجماليّ به، بعلمه بذاته المستتبع لعلمه الإجماليّ بمعلوله. كالإنسان يفعل الصور الخياليّة، و علمه التفصيليّ بها عينُ تلك الصور، و له قبلها علمٌ إجماليّ بها، لعلمه بذاته الفعّالة لها، و كفاعليّة الواجب تعالى للأشياء عند الإشرافين.

[٦] الخامس الفاعل بالتقصّد، وهو الذي له علمٌ و إرادَةٌ، و علمه بفعله تفصيليٌّ قبل الفعل بداعيّ زائد كالإنسان في أفعاله الاختياريّة، و كالواجب عند جمهور المتكلمين. السادس التفاعل بالعناية، وهو الذي له علمٌ سابق على الفعل زائد على ذاته، نفس الصورة العليّة منشأ لصدور الفعل من غير داعٍ زائد. كالإنسان الواقع على جذعٍ عالٍ، فإنّه بمجرد توهم السقوط يسقط على الأرض، و كالواجب تعالى في إيجاد الأشياء عند المشائين.

[٧] السابع الفاعل بالتجليّ، وهو الذي يفعل الفعل و له علمٌ تفصيليٌّ به هو عين علمه الإجماليّ بذاته، كالنفس الإنسانيّة المجردة، فإنّها لما كانت صورةً أخيرةً لشئٍ عليها كانت على بساطتها مبدء لجميع كمالاتها الثانية التي هي لعلّيّتها واجدةٌ لها في ذاتها، و علمها الحضوريّ بذاتها علمٌ بتفاصيل كمالاتها و إن لم يتميّز بعضها من بعض، و كالواجب تعالى بناءً على ما سيأتي إن شاء الله أنّ له تعالى علماً إجماليّاً بالأشياء في عين الكشف التفصيلي.

[٨] الثامن الفاعل بالتسخير، وهو الفاعل الذي هو و فعله لفاعلٍ، فهو فاعلٌ مسخّرٌ في فعله، كالقوى الطّبيعيّة و النباتيّة و الحيوانيّة المسخّرة في أفعالها للنفس الإنسانيّة، و كالعلل الكونيّة المسخّرة للواجب تعالى.

[٩] وفي عِدِّ الأفعال بالجبر و الفاعل بالعناية نوعين بحياتهما مباينين للفاعل بالقصد نظر. توضيحه أنا نسب الأعمال المكتنفة بكلّ نوع من الأنواع المشهودة - أعني كمالاتها الثانية - إلى نفس ذلك النوع، فكلّ نوع علّة فاعليّة لكمالاته الثانية. و الأنواع في ذلك على قسمين: منها ما يصدر عنه أفعاله لطبعه من غير أن يتوسط فيه العلم كالعناصر، و منها ما للعلم دخل في صدور أفعاله عنه كالإنسان.

[١٠] والقسم الثاني مجهّز بالعلم، و لا ريب أنّه إنّما جهّز به لتمييز ما هو كمّاله من الأفعال ممّا ليس بكمّال له، ليفعل ما فيه كماله و يترك ما ليس فيه ذلك، كالصبي يلتقم ما أخذه، فإن وجده صالحاً للتغذي كالفاكهة أكله، و إن لم يجده كذلك تركه و رمى به، فتوسطه العلم لتشخيص الفعل الذي فيه كمال و تمييزه من غيره. و الذي يوسطه من العلم و التصديق إن كان حاضراً عنده غير مفتقر في التصديق به إلى تروّي فكر، كالعلوم الناشئة بالملكات و نحوها، لم يلبث دون أن يريد الفعل فيفعله، و إن كان مشكوكاً فيه مفتقراً إلى التصديق به أخذ في تطبيق العناوين و الأوصاف الكمّائية على الفعل، فإن انتهى إلى التصديق بكونه كمالاً فعله، و إن انتهى إلى خلاف ذلك تركه. و هذا الميل و الانعطاف إلى أحد الطرفين هو الذي نسبه اختياريّاً، و تعدّ الفعل الصادر عنه فعلاً اختياريّاً.

[١١] فتميّز أنّ فعل هذا النوع من الفاعل العلمي يتوقّف على حضور التصديق بوجوب الفعل، أي كونه كمالاً و كون ما يقابله أي الترك خلاف ذلك. فإن كان التصديق به حاضراً في النفس من دون حاجة إلى تحمّل فكريّ لم يلبث دون أن يأتي بالفعل، و إن لم يكن حاضراً احتاج إلى تروّي فكر حتّى يطبّق على الفعل المأتي به صفة الوجوب و الرجحان، و على تركه صفة الاستحالة و المرجوحية، من غير فرق بين أن يكون رجحان الفعل و مرجوحية الترك مستنديين إلى طبع الأمر، كمن كان قاعداً تحت جدار يريد أن ينقضّ عليه، فإنّه يقوم خوفاً من انهدامه عليه، أو كانا مستنديين إلى إجبار مُجبّر، كمن كان قاعداً مستظلاً بجدار فهذه جبراً أنّه إن لم يقم هدم الجدار عليه، فإنه

يقوم خوفاً من انهدامه عليه. و الفعل في الصورتين إرادي، و التصديق على نحو واحد. [١١٢] ومن هنا يظهر أَنَّ الفعل الإجباري لا يبين الفعل الاختياري و لا يتميز منه بحسب الوجود الخارجي بحيث يصير الفاعل بالجبر قسيماً للفاعل بالقصد فقصارى ما يصنعه المجبر أَنه يجعل الفعل ذا طرف واحد، فيواجه الفاعل المكره فعلاً ذا طرف واحد ليس له إلا أن يفعله، كما لو كان الفعل بحسب طبعه كذلك.

[١١٣] نعم العفلاء في سنتهم الاجتماعية فرّقوا بين الفاعلين، حفظاً لمصلحة الاجتماع، و رعاية لقوانينهم الجارية المستتعبة للمدح و الذمّ و الثواب و العقاب، فانقسام الفعل إلى الاختياري و الجبري انقسام اعتباري لا حقيقي.

[١١٤] و يظهر أيضاً أَنَّ الفاعل بالعناية من نوع الفاعل بالقصد، فإن تصوّر السقوط ممّن قام على جذع عالٍ، مثلاً، علم واحد موجود في الخائف الذي أدهشه تصوّر السقوط فيسقط، و في من اعتاد القيام عليه بتكرار العمل فلا يخاف و لا يسقط. كالتبناء مثلاً فوق الأبنية و الجدران العالية جداً.

[١١٥] فالصاعد فوق جدارٍ عالٍ القائم عليه يعلم أَنَّ من الممكن أن يثبت في مكانه فيسلم أو يسقط منه فيهلك، غير أَنه إن استفرقه الخوف و الدهشة الشديدة و جذبت نفسه إلى الاقتصاد على تصوّر السقوط سقط، بخلاف المعتاد بذلك، فإن الصورتين موجودتان عنده من دون خوف و دهشة، فيختار الثبات في مكانه فلا يسقط.

[١١٦] وفقدان هذا الفعل العنائي للمغاية الصالحة العقلانية لا يوجب خلوه من مطلق الداعي، فالداعي أعظم من ذلك كما سيأتي في الكلام على اللعب والعبث.

اقسام علت فاعلی

[۱] علت فاعلی دارای دو اصطلاح است. یکی اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفه الهی مربوط می‌شود. در طبیعیات مقصود از علت فاعلی، محرک ماده موجود از حالتی به حال دیگر است؛ مثلاً بنا نسبت به ساختمان علت فاعلی است، زیرا مواد آن را جایه جا کرده و با هیئت خاص آنها را با هم ممزوج نموده و با هر روی هم قرار می‌دهد. اما در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی، چیزی است که هستی معلول را افاضه می‌کند و به آن وجود می‌دهد. همین اصطلاح اخیر در این جا مورد بحث است.]

فلاسفه برای علت فاعلی اقسام گوناگونی بیان کرده‌اند.^۱ و برخی از ایشان شمار اقسام آن را به هشت رسانده است. نحوه تقسیم فاعل به این تعداد - آن گونه که در کلام

۱. تقسیماتی که فلاسفه پیشین برای علت ذکر کرده‌اند، عبارت است از: تقسیم علت به مابالذات و ما بالعرض و نیز تقسیم آن به قریب و بعید، خاص و عام، جبری و کلی، بسیط و مرکب و ما بالقوة و ما بالفعل. اما تقسیم علت فاعلی، به این شکل که در این جایزه می‌شود، در کتاب‌های ایشان نیامده است. صدرالمتألهین در سفار، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۵ و نیز در مبدا و معاد، ص ۱۳۳-۱۳۵، شش قسم برای علت فاعلی ذکر کرده است و در تعلقه‌اش بر شفا، ص ۲۴۴ تقسیم فاعل به نسخیری و غیرنسخیری و نیز بر آن افزوده است. اما نخستین کسی که تعداد اقسام را به هشت قسم رسانده است، محقق سبزواری است در شرح منظومه، ص ۱۱۸ و تعلقه‌اش بر سفار، ج ۲، ص ۲۲۲.

ایشان آمده است - بدین قرار است:

فاعل یا به فعل خویش علمی که مؤثر در آن فعل باشد، دارد و یا ندارد. و فاعلی که چنین علمی به فعل خویش ندارد، یا فعلش ملایم و سازگار با طبیعت وی است [و به عبارتی فعلش مقتضای طبیعتش نمی باشد] که در این صورت، فاعل بالقدر [یا فاعل قسری] خواهد بود.

اما شق نخست، یعنی فاعلی که به فعل خود علمی دارد که مؤثر در آن فعل است: یا فعلش را با اراده و انتخاب خویش انجام نمی دهد - در این صورت فاعل بالجبر [فاعل جبری] می باشد - و یا فعلش را با اراده و انتخاب خود انجام می دهد و در این حالت، یا علم او به فعلش همراه با فعل و بلکه عین فعلش است - در این صورت فاعل بالرضا می باشد - و یا علم او به فعل پیش از فعل و مقدم بر آن است.

در فرض اخیر، علم فاعل به فعلش یا همراه با انگیزه زاید بر ذات فاعل است - که در این صورت فاعل بالقصد [یا فاعل قصدی] خواهد بود - و یا همراه با انگیزه زاید بر ذات فاعل نیست، بلکه خود علم منشأ صدور معلول و ایجاد آن می باشد.

در فرض اخیر، علم فاعل یا زاید بر ذات فاعل است - در این صورت فاعل بالعناية می باشد - و یا زاید بر ذات فاعل نیست، که در این صورت فاعل بالتجلی خواهد بود. و از طرفی، فاعل - به هر نحو که فرض شود - اگر خودش و فعلی که به او منسوب است، هر دو، فعل فاعل دیگری باشند، در این صورت آن فاعل، فاعل بالتسخیر [یا فاعل تسخیری] خواهد بود.

[۲] بنا بر این، علت فاعلی دارای هشت قسم می باشد.

قسم نخست: فاعل بالطبع و آن فاعلی است که به فعل خود علم [ی که مؤثر در آن فعل باشد] ندارد، اما فعل او ملایم با طبیعت وی [و مقتضای طبیعتش] می باشد؛ مانند نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی، چرا که نفس کارهایش را [در این مرتبه] به مقتضای طبیعتش انجام می دهد. [مقصود از قوای طبیعی بدنی - چنان که شیخ در طبیعات شفا

تصريح می‌کند^۱، قوه جاذبه، منسکه، هاضمه و دافعه است. نفس در مرتبه این قوا کار خود را به طور طبیعی و ناآگاهانه انجام می‌دهد؛ و اگرچه به‌یتریم که نفس نوعی شعور و آگاهی از کارهای خود در مرتبه این قوا دارد، این شعور و آگاهی تأثیر و مدخلیتی در افعال وی ندارد.]

[۳] قسم دوم: فاعل بالقسر و آن فاعلی است که به فعل خود علم [ی که مؤثر در فعلش باشد] ندارد و نیز فعل او ملایم با طبیعتش نمی‌باشد؛ مانند نفس در مرتبه قوای طبیعی بدنی. آن‌گاه که در اثر بیماری از مسیر طبیعی خود منحرف می‌شود، چراکه در این حالت افعال تحت تأثیر عوامل و نیروهای بیرونی؛ از مسیر صحت خارج شده و قوای طبیعی به گونه‌ای دیگر عمل می‌کند.

ا در این جا بیان این نکته لازم می‌نماید که سخنان فلاسفه پستیبن درباره فاعل طبیعی و قسری، تا حدود زیادی متأثر از نظریاتی است که به عنوان اصول موضوعه از طبیعات قدیم اخذ شده است. توضیح این که علمانی طبیعی، در گذشته، برای هر نوعی از موجودات جسمانی، طبیعت خاصی قائل بودند؛ که ذاتاً اقتضای ویژه‌ای دارد. از جمله، هریک از انواع عناصر چهارگانه (خاک و آب و هوا و آتش) را مقتضای مکان طبیعی و کیفیات طبیعی خاصی می‌دانستند. به‌طوری که اگر مثلاً به واسطه عامل خارجی در مکان دیگری قرار بگیرند، در اثر میل طبیعی به سوی مکان اصلی خودشان حرکت می‌کنند و بدین ترتیب سقوط سنگ و ریزش باران و بالارفتن شعله آتش را توجیه می‌کردند و طبیعت را به عنوان مبدأ حرکت معرفی می‌نمودند و فاعل را در این گونه از افعال، فاعل بانطبع به‌شمار می‌آوردند.

سپس با توجه به این که گاهی حرکت و آثاری در اشیا برخلاف مقتضای طبیعتشان پدید می‌آید؛ مثلاً در اثر وزش باد، گرد و غبار به سوی آسمان بلند می‌شود، قسری^۲ دیگر از افعال را به نام «فعل قسری» اثبات کردند و آن را به طبیعت مقسور نسبت

۱. «طبیعات الشفاء»، ص ۲۹۴. همچنین راجع به «سبب ان سینا، رسالة «هدایة تریس»، فصل چهارم، ص ۱۷۶.

داده و معتقد شدند که گرد و غبار، که از جنس خاک است، با حرکت قسری به سوی آسمان می‌رود و با حرکت طبیعی به زمین بر می‌گردد.

اکنون فرضیه عناصر چهارگانه و اقتضای آنها نسبت به مکان طبیعی یا کیفیاتی از قبیل رطوبت، یبوست، حرارت و برودت، اگرچه اعتبار خود را از دست داده و جایگاهی در دانش معاصر ندارد، اما اصل وجود فاعل طبیعی و فاعل قسری قابل انکار نیست و تنها باید مثال‌ها را تغییر داد و نمونه‌های صحیح برای آن ارائه نمود؛ چنان‌که مؤلف انجام داده است.]

[۴] قسم سوم: فاعل بالجبر و آن فاعلی است که به فعل خود علم و آگاهی دارد؛ اما فعلش را با اراده و انتخاب خویش انجام نمی‌دهد؛ مانند انسانی که بر کاری که نمی‌خواهد آن را انجام دهد؛ مجبور می‌شود.

[۵] قسم چهارم: فاعل بالرضا و آن فاعلی است که با انتخاب و از روی علم و آگاهی کار می‌کند، اما علم تفصیلی او به فعلش عین فعلش می‌باشد و پیش از تحقق فعل فقط علم اجمالی به آن دارد، چرا که او [در مرتبه ذات خود] علم به ذات خودش دارد و [از طرفی، علم به علت مستتبع علم به معلول می‌باشد؛ از این رو] علم فاعل به ذات خود، علم اجمالی به معلولش را به دنبال دارد.

[حاصل آن‌که فاعل بالرضا دو علم و آگاهی به معلول خویش دارد: یکی علم اجمالی و غیر تفصیلی است، که پیش از انجام کار است و از علم او به ذاتش ناشی می‌گردد؛ یعنی همین اندازه که می‌داند قادر است و کارهایی می‌تواند از او صادر شود و دیگری علم تفصیلی او به فعلش است، که یک علم حضوری بوده و عین معلوم می‌باشد.]

به عنوان مثال، انسان نسبت به صورت‌های خیالی‌ای که در خود ایجاد می‌کند، فاعل بالرضا است، زیرا علم تفصیلی او به این صورت‌های خیالی، عین همان صورت‌ها است و پیش از ایجاد آن صورت‌های خیالی تنها علم اجمالی بدان دارد، از

آن چاکه به ذات خود، که آفریننده آن صورت‌ها است، علم دارد. و نیز فاعلیت واجب تعالی نسبت به اشیا، نزد حکمای اشراق، فاعلیت بالرضا می‌باشد. [چرا که در نظر ایشان، علم تفصیلی خداوند به اشیا عین همان اشیا است و خداوند پیش از آفرینش آنها فقط علم اجمالی و غیر تفصیلی بدان‌ها دارد.]

[۶] قسم پنجم: فاعل بالقصد و آن فاعلی است که واجد علم و اراده بوده و علم او به فعلش، تفصیلی و پیش از تحقق خارجی فعل است، با انگیزه‌ای که زاید بر ذاتش می‌باشد؛ مانند انسان نسبت به افعال اختیاری‌اش و نیز مانند واجب در نظر متکلمان.

قسم ششم: فاعل بالعناية و آن فاعلی است که به فعل خود، پیش از انجام آن، علم و آگاهی دارد؛ علمی که زاید بر ذات او می‌باشد و خود آن صورت علمی منشأ صدور فعل می‌گردد، بی آن‌که فاعل انگیزه‌ای زاید بر ذات خود داشته باشد؛ مانند انسانی که بر سر درخت بلندی ایستاده و به محض تصور سقوط، سقوط می‌کند؛ و نیز مانند واجب تعالی که در نظر مشائیان فاعلیت نسبت به ایجاد اشیا از همین قبیل است. [در نظر مشائیان علم واجب به اشیا زاید بر ذات واجب و به واسطه ارتسام صورت‌های آنها در واجب می‌باشد و همان علم منشأ صدور فعل می‌گردد.]

[۷] قسم هفتم: فاعل بالتجلی و آن فاعلی است که پیش از ایجاد فعل، علم تفصیلی به فعل خود دارد؛ علمی که عین علم اجمالی او به ذات خویش می‌باشد. [مقصود از اجمال در این جا همان وحدت و بساطت است و در برابر تفصیل نیست - چرا که علم اجمالی در این جا عین علم تفصیلی است - برخلاف اجمال در مورد فاعل بالرضا. بنابراین، علم اجمالی در این جا عبارت است از: کشف تفصیلی اشیا، اما بدون تمییز آنها از یک دیگر؛ به نحوی که موجب کثرت در علم، و در نتیجه کثرت در ذات عالم گردد.] مانند نفس مجرد انسانی [نسبت به کمالات ثانوی خویش]، چرا که نفس مجرد انسانی صورت اخیر نوع خود می‌باشد و از این رو در عین بساطتی که دارد مبدأ همه کمالات ثانوی خود می‌باشد و چون خودش به وجود آورنده این کمالات

است، در مرتبه ذات، واجد آنها می‌باشد؛ در نتیجه علم حضوری او به ذاتش، عدم به تفصیل کمالات آن می‌باشد؛ اگرچه برخی از آنها متمایز از برخی دیگر نیست، [به گونه‌ای که با بساطت منافات داشته باشد و موجب کثرت در آن گردد.^۱] و نیز مانند واجب تعالی، بنابر نظریه پیروان حکمت متعالیه، که در آینده بیان خواهد شد.^۲ طبق این نظریه خدای متعال [در مرتبه ذات خود] یک نوع علم اجمالی و بسیط به همه اشیا دارد، که عین کشف تفصیلی می‌باشد.

[۸] قسم هشتم: فاعل بالتسخیر و آن فاعلی است که او و فعلش، فعل فاعل دیگری می‌باشند. چنین فاعلی در فعل خود مسخر فاعل دیگری است؛ مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی، که در کارهایشان مسخر نفس انسانی‌اند. [البته این مثال در صورتی صحیح است که نفس را غیر از قوای یادشده بدانیم و آن قوا را کارگزاران نفس به‌شمار آوریم. این همان نظریه عموم حکمای مشاء است، اما بنابر نظریه صحیح، که قوا را همان شئون و مراتب نفس می‌دانند و می‌گویند: «النفس فی وحدتها کُلُّ القوی»، دو فاعل در کار خواهد بود؛ که یکی مسخر دیگری باشد، بلکه نفس در مرتبه قوای طبیعی، قوه طبیعی و در مرتبه قوای نباتی، قوه نباتی و در مرتبه قوای حیوانی، قوه حیوانی می‌باشد.^۳]

۱. البته بسیاری از تفویض علم به چنین فاعلی، اما این به معنای نفی اصل آن علم نیست؛ چنان‌که محقق سبزواری در شرح منظومه می‌گوید: «وَلَمْ یُکُنْ لَهَا الْعِلْمُ بِأَنَّكَ الْعَالِمُ» و در حاشیه شرح منظومه ادامه می‌دهد: «لَا عِنْدَ الْكَمَالِ، وَ بَعْدَ الْأَسْتِكْمَالِ» [یعنی: «این علم حقیقی، القوی «الخارجیه» هُوَ القوی «المتشکله فی الافاق و العیاسی» که کوس للقوی «المرکبة فی هذه الصیغیه» التي هی ام القوی، و من هنا ورد فی الاثمه «تتسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح»].

۲. ر. ک: مرحله دوازدهم، فصل نازدهم.

۳. شاهد این‌که مثال «نبی» بر این نظریه است آن‌که، مصنف «به جای تعبیر: «النفس فی مرتبه الهی و الغیبیه» که در فاعل ناطع و التفسیر آورده بود، در این جا تعبیر «لقوی الطبیعیة و القوی النباتیة و القوی الحيوانیة»

هم چنین مانند علت های فاعلی که در عالم وجود دارند، چرا که همه تحت تسخیر خدای متعال می باشند. [این مثال مبتنی بر آن است که افاضه و ایجاد را منحصر در خدای متعال ندانیم و معتقد باشیم در عالم علت هایی در طول یک دیگر وجود دارند که در رأس آنها واجب تعالی است.^۱ اما بنابر نظر دئیوتر، که افاضه و ایجاد را منحصر به واجب تعالی می داند و او را تنها موجودی به شمار می آورد که دارای تأثیر است (لا مؤثر فی الوجود الا الله)، دیگر در هستی علل فاعلی وجود نخواهد داشت، تا تحت تسخیر خداوند باشند.]

فاعل بالجبر و فاعل بالعناية و دو قسم مستقل نیستند

[۹] اشکالی به تقسیم فوق به نظر می رسد و آن این که: [فاعل بالجبر و فاعل بالعناية دو نوع مستقل و جدا از فاعل بالقصد نمی باشند.

توضیح این که: ماکارها و اعمال مربوط به هر نوعی را که مشاهده می کنیم، کمالات ثانوی هر نوع را، به همان نوع استناد می دهیم. بنابر این، هر نوعی علت فاعلی برای کمالات ثانوی خود می باشد. [مثلاً سوزاندن را به صورت نوعی آتش و رشد کردن را به صورت نوعی درخت استناد می دهیم و هم چنین تفکر کردن، دیدن، خندیدن و حرکت کردن را به صورت نوعی انسان استناد می دهیم.] و از طرفی، انواع در این باره بر دو قسم اند:

- ۱- نوعی که افعالشان را به مقتضای طبیعت خود انجام می دهند، بدون آن که علم، واسطه میان آنها و افعالشان باشد؛ مانند عناصر [که هر یک خاصیت و اثری دارند و آن خاصیت و اثر، به مقتضای طبیعت آنها؛ از آنها صدور می یابد.]
- ۲- نوعی که در آنها علم و آگاهی تأثیر در صدور افعال از آنها دارد؛ مانند انسان

۱. با این نظر که در فعل آینده اشاره خواهد شد: آن جا که مؤلف می گوید: «و اما بالنظر فی مایعیه، العلم - من السبب - الجبر، و العرفیه - المتلبسه بالوجود المستغله فی ذاتک، فهو تعالی عنه - تعالی الیه العلیل کلها».

[در افعال اختیاری اش.]

قسم دوم مجهز به دستگاه علم و معرفت است و بی شک مجهز بودنش به این دستگاه معرفتی برای آن است که کمال خویش را تشخیص دهد [و تنها آن دسته از کارها را انجام دهد که کمالی را برای وی فراهم می‌سازد]. به عنوان مثال، کودک [در اوایل مراحل رشد خود، که هنوز نمی‌داند خوردن چه چیزهایی برای وی مفید است و چه چیزهایی غیر مفید و یا زیان‌آور می‌باشد،] هرچه را به دست می‌گیرد: بر دهان می‌گذارد و اگر آن را شبایسته خوردن یافت، می‌خورد، مانند میوه و اگر آن را چنین نیافت، رهاش می‌کند و به دور می‌افکند. بنابراین، وساطت علم برای آن است که فاعل کاری که در آن کمال او نهفته است، مشخص ساخته و آن را از دیگر کارها باز شناسد. علمی که واسطه میان فاعل و فعل اوست، اگر نزد فاعل حاضر بوده و تصدیق به آن نیازمند فکر و اندیشه نباشد، نظیر علوم می که از ملکات ناشی می‌شود و مانند آن، [مثل علوم ضروری که نیاز به فکر و اندیشه ندارد،] در این صورت فاعل بی‌درنگ آن فعل را ازیاده کرده و انجامش می‌دهد. [مثلاً کسی که ملکه جود و سخا در وجودش راسخ گشته است، به محض این که با فرد نیازمند روبه‌رو می‌گردد، به او کمک می‌کند، زیرا آن ملکه موجب می‌گردد که بی‌درنگ کمال بودن آن فعل را تصدیق کند.]

و اگر آن علم [نزد فاعل حاضر نباشد، بلکه] در مرحله شک مانده و نیازمند تصدیق باشد، در این صورت فاعل شروع می‌کند به منطبق کردن عناوین و اوصاف کمالی^۱ با فعل مورد نظر؛ پس اگر سرانجام کمال بودن آن فعل را پذیرفت و تصدیق کرد، آن را انجام خواهد داد و اگر کمال بودن آن را نپذیرفت، ترک خواهد کرد.

این میل و گرایش به یکی از دو طرف فعل و ترک همان است که اختیارش می‌نامیم و فعلی را که از روی چنین میل و گرایشی صدور می‌یابد، فعل اختیاری

۱. یعنی عناوین و اوصافی را که فاعل کمال خود می‌داند. خواه واقعاً کمال وی باشد یا نباشد. مانند: وفاء، آسایش، شادمانی، عبودیت، خشنودی الهی و غیر آن.

به‌شمار می‌آوریم.

[۱۰] از آن‌چه آمد روشن می‌شود که فعل فاعل علمی منوط به حضور تصدیق به وجوب و لزوم فعل است؛ یعنی تصدیق این که فعل مورد نظر کمال فاعل است و آن‌چه در برابرش است، یعنی ترک آن فعل، کمال نیست. حال اگر تصدیق به کمال بودن آن فعل، بدون نیاز به فکر و اندیشه، در نفس حاضر باشد، فاعل بی‌درنگ آن را انجام خواهد داد و اگر در نفس حاضر نباشد، فاعل نیازمند فکر و اندیشه خواهد بود، تا صفت وجوب و رجحان را بر فعلی که می‌خواهد آن را انجام دهد و نیز صفت محال بودن و مرجوح بودن را بر ترک آن فعل منطبق سازد. و در این جهت فرقی نیست میان آن‌که راجح بودن انجام کار و مرجوح بودن ترک آن به خاطر طبع قضیه باشد - مانند کسی که در کنار دیواری نشسته که در شرف خراب شدن می‌باشد، چنین کسی از ترس ویران شدن دیوار، از جایش بلند خواهد شد - و یا آن‌که به خاطر اجبار و زورگویی شخص دیگری باشد؛ مانند کسی که برای فرار از گرما زیر سایه دیواری نشسته است، آن‌گاه شخص زورگویی او را تهدید می‌کند که اگر از کنار دیوار بلند نشود، دیوار را بر سرش خراب خواهد کرد. چنین کسی از ترس خراب شدن دیوار از جای خود بلند خواهد شد. در هر دو صورت بلند شدن از کنار دیوار فعل ارادی است و تصدیق به کمال بودن آن نیز به یک منوال است. [تفاوت فقط در این جهت است که کمال بودن فعل در مورد نخست مستند به طبع قضیه است و شخص خاصی در آن دخالت ندارد، اما در مورد دوم مستند به طبع قضیه نیست، بلکه به خاطر دخالت شخص خاصی است که فاعل را تهدید کرده است.]

[۱۱] از این جا روشن می‌شود که فعل اجباری مابین با فعل اختیاری نیست و از جهت وجود خارجی متمایز از آن نمی‌باشد؛ به گونه‌ای که فاعل بالجبر یک قسم جداگانه بشود و در برابر فاعل بالقصد قرار گیرد. زیرا نهایت کاری که شخص اجبارکننده انجام می‌دهد آن است که فعل را یک طرفه می‌کند، [یعنی یک طرف را

در نظر فاعل راجع می‌گرداند؛ به گونه‌ای که فاعل آن را لازم و ضروری می‌بیند. [در نتیجه فاعلی که اکراه شده با فعلی مواجه می‌شود که یک طرفه بوده و چارهای جز انجام دادن آن ندارد؛ [یعنی با فعلی روبه‌رو می‌شود که دیگری باعث شده که یک طرف آن بخصوص رجحان داشته باشد؛ در این فرض فاعل با اراده و اختیار خود، آن طرف رجحان یافته را انتخاب کند؛ همان گونه که اگر فعل به مقتضای طبیعت خود چنین بود، [فاعل با اراده خود طرف رجحان یافته را انتخاب می‌کرد].

[حاصل آن که تصویر فاعل با اجبر به عنوان فاعلی که دارای علمی است که مؤثر در فعلش است، اما فاقد اراده و اختیار می‌باشد، تصویر صحیحی نیست، چرا که تمام فاعل‌هایی که چنین علمی دارند با اراده کار می‌کنند، بنابراین، فاعل بالاجبر را نمی‌توان بخشی مستقل از فاعل بالقصد دانست.]

[۱۱۲] آری، خردمندان در مقررات و قوانین اجتماعی خود، همواره میان فعل اختیاری و اجباری فرق گذاشته‌اند، تا مصالح جامعه حفظ شود و قوانین آن رعایت گردد و ستایش و نکوهش و پاداش و کیفر مردم در جای خود قرار گیرد.

بنابراین، تقسیم فعل به اختیاری و جبری، اعتباری است، نه حقیقی.

[۱۱۳] از آن چه گذشت، هم چنین روشن می‌شود که فاعل بالعنایه از نوع فاعل بالقصد می‌باشد [و در آن انگیزه زاید بر علم وجود دارد و چنین نیست که صرف تصور فعل منشأ صدور آن فعل باشد،] زیرا در مثال یاد شده تصور سقوط کسی که بر روی درخت بلندی ایستاده یک علم است که هم در کسی که ترسیده و تصور سقوط او را به وحشت انداخته و در نتیجه سقوط می‌کند، وجود دارد و هم در کسی که در اثر تکرار این عمل، بر آن عادت کرده و لذا نمی‌ترسد و سقوط هم نمی‌کند؛ مانند بنا که بر روی ساختمان‌های بسیار بلند و دیوارهای مرتفع قرار می‌گیرد. [با این که هر دوی آنها سقوط را تصور کرده‌اند، اما یکی می‌افتد و دیگری نمی‌افتد و همین نشان می‌دهد که علم به تنهایی علت و منشأ فعل نیست، بلکه تحقق فعل نیاز به انگیزه‌ای و رای

تصور فعل دارد و این انگیزه در کسی که می‌ترسد وجود دارد و در آن‌که نمی‌ترسد وجود ندارد.]

[۱۴] [توضیح این‌که:] انسانی که از دیوار بلندی بالا می‌رود و بر روی آن می‌ایستد، می‌داند که دو راه در پیش دارد: یکی آن‌که در جای خود ثابت باشد و در نتیجه سالم بماند و دوم این‌که سقوط کند و در نتیجه هلاک گردد. اما کسی که ترس و هراس فراوان او را فرا گرفته فقط سقوط را تصور می‌کند و در نتیجه سقوط می‌کند؛ برخلاف آن‌که بر این کار عادت دارد. نزد چنین کسی هر دو صورت موجود است، بی‌آن‌که ترس و هراسی داشته باشد و در نتیجه ثابت بودن در مکان خود را اختیار می‌کند و لذا سقوط نمی‌کند.

[حاصل آن‌که ترس و هراس بر فرد نخست مسئولی گشته و او را تحت فشار فراوان قرار داده است و او برای رهایی از رنج این ترس و وحشت خود را ناگزیر از افتادن می‌بیند، چرا که جز افتادن را تصور نکرده است و لذا می‌افتد. پس در این مورد «رهایی از رنج ترس» انگیزه افتادن است و چنین نیست که صرف تصور سقوط منشأ افتادن شده باشد.^۱ در این جا ممکن است گفته شود که: «رهایی از رنج ترس» انگیزه خردمندانه و عقلایی برای انتخاب سقوط به شمار نمی‌رود، چرا که مقصوده مترتب بر سقوط (مرگ) بسی فراوان‌تر از مصلحت مترتب بر آن (رهایی از رنج ترس) است. پس چگونه می‌توان گفت: آن‌که ترسیده است سقوط را برگزیده، تا از رنج ترس رهایی یابد.]

۱. مصنف^۲ در تعلیق خود بر اسفاو، پس از بیان مطلب فوق می‌فرماید: قوله شواهد و نظائر فی الانسان المتوحش البدو وحش، المستشعر بالخطر، الواقع فی الاملاکة فریما یثبت عنده صورة القهر فقط، حی للبقاء، فیکز من غیر ترؤ؛ و ربهما یثبت عنده صورة الوقوع فی، فیلقی بنفسه الی التهلكة کالمستبح و نحوه، ج ۲، ص ۲۲۳.

۲. مناقشه فوق فقط مثال مذکور را بخدوثر می‌سازد و روشن می‌کند سقوط از دیوار یک فعل عیبی نیست، بلکه فعل قهاری می‌باشد؛ اما بزرهان بر عدم امکان چنین فعلی اقامه نمی‌کنند. لذا مدعی می‌تواند بآرائه نمونه صحیح: وجود چنین فعلی را اثبات کند.

[۱۶] [در پاسخ می‌گوییم: لازم نیست انگیزه یک فعل، همیشه عقلایی و خردمندانه باشد، بلکه در بسیاری از افعال اختیاری انگیزه‌های خیالی و وهمی آنها را موجب گشته است. بنابراین،] صرف این که فعل سقوط دارای یک غایت شایسته و عقلایی نیست، موجب نمی‌گردد که فاعل آن هیچ داعی و انگیزه‌ای درباره انجام آن نداشته باشد. چرا که انگیزه منحصر در انگیزه عقلایی نیست، بلکه اعم از آن است. [در فصل دوازدهم] در بحث از «لعب» و «عبث» در این باره توضیح بیشتر خواهد آمد. [در آن جا خواهیم گفت که غایت فعل گاهی همان چیزی است که فعل بدان ختم می‌گردد و هیچ غایت فکری بر فعل مترتب نمی‌شود و این هیچ محذوری در پی ندارد، چرا که در چنین مواردی مبدأ علمی فعل، غیر فکری است و چون مبدأ فکری در کار نیست، غایت فکری نیز بر آن مترتب نمی‌گردد.]

بدون اراده کار می‌کند (فاعل جبری).		علمی که مؤثر در کارش باشد، دارد	با اراده کار می‌کند	آگاهیش پیش از کارش است.	بدون انگیزه زائد کار می‌کند.	عملش زائد بر ذاتش است (فاعل بالعناية).	با انگیزه زائد کار می‌کند (فاعلی قصدی).	بدون انگیزه زائد کار می‌کند.	عملش زائد بر ذاتش نیست (فاعل بالتجلی).	مصلحت فاعلی

علمی که	کارش ملائم با طبعش هست (فاعل طبیعی).
مؤثر در	
کارش	
باشد، ندارد	
	کارش ملائم با طبعش نیست (فاعل قسری).

في أنّه لا مؤثر في الوجود بحقيقة معنى الكلمة إلا الله سبحانه

[١] قد تقدّم أنّ العلّة والمعلوليّة سارية في الموجودات، فما من موجود إلا وهو علّة ليست بمعلولة، أو معلول ليس بعلة، أو علّة لشيءٍ ومعلول لشيءٍ. وتقدّم أنّ سلسلة العلل تنتهي إلى علّة ليست بمعلولة، وهو الواجب تعالى. وتقدّم أنّه تعالى واحد وحده حنّة لا يشقى ولا يتكرّر وغيره من كلّ موجود مفروض واجب به. ممكن في نفسه وتقدّم أن لا غنى للمعلول عن العلّة الفاعليّة، كما أنّه لا غنى له عن العلّة النائمة، فهو تعالى علّة تامّة لكلّ في عين أنّه علّة فاعليّة. وتقدّم أنّ العلّة في الوجود هو أثر الجاعل وأنّ وجود المعلول رابط بالنسبة إلى علّته، قائم بها، كما أنّ وجود العلّة مستقلّ بالنسبة إليه مقوم له، لا حكم للمعلول إلاّ وهو لوجود العلّة وبه.

[٢] فهو تعالى الفاعل المستقلّ في مبدئيّته على الإطلاق والقائم بذاته في إيجادهِ وعلّيّته، وهو المؤثر بحقيقة معنى الكلمة لا مؤثر في الوجود إلاّ هو، ليس لغيره من الاستقلال الذي هو ملاك العلّة والإيجاد إلاّ الاستقلال النسبيّ، فالعلل الفاعليّة في الوجود مُعدّات مقرّبة للسعالي إلى فيض المبدء الأوّل وفاعل الكلّ تعالى.

[٣] هذا بالنظر إلى حقيقة الوجود الأصيلّة المتحقّقة بمراتبها في الأعيان. وأمّا

بالنظر إلى ما يعتبره العقل من الماهيات الجوهرية و العرضية المستتبسة بالوجود المستقلة في ذلك، فهو تعالى علّة تنتهي إليها العلل كلّها. فما كان من الأشياء ينتهي إليه بلا واسطة فهو علته، و ما كان منها ينتهي إليه بواسطة فهو علّة علية، و علّة علّة الشيء، علّة لذلك الشيء، فهو تعالى فاعل كلّ شيء، و العلل كلّها مسخرة له.

مؤثر حقیقی فقط خداست

[۱] این فصل برای بیان توحید افعالی و این که فاعل حقیقی در همه افعال خداوند بوده و تنها هستی بخش اوست و غیر او، هر چه هست، تنها مجاری فیض او بند. مؤلف بزرگوار^۱ برای اثبات توحید افعالی مقدماتی را به شرح زیر بیان می‌کند:

پیش از این گذشت که علیت و معلولیت در همه موجودات جریان دارد و در واقع همه موجودات عالم هستی حلقه‌های سلسله‌ای را تشکیل می‌دهند که براساس رابطه علی و معلولی با یک دیگر پیوندی وثیق بسته‌اند؛ به گونه‌ای که هر موجودی را در نظر بگیریم، یا فقط علت است و معلول چیز دیگری نیست؛ یا معلول است و علت چیزی دیگری نیست - [این دو دسته از موجودات دو حاشیه سلسله یادشده را تشکیل می‌دهند] - و یا نسبت به یک شیء علت است و نسبت به شیء دیگر معلول می‌باشد. و نیز گذشت که سلسله علت به علتی منتهی می‌گردد که معلول هیچ موجود دیگری نیست و آن همان واجب تعالی است. و پیش از این بیان کردیم که واجب تعالی واحد است به وحدت حقه، که تعدد و کثرت در آن به هیچ صورت راه ندارد.^۲

۱. این مقدمه را مؤلف: برای بیان این نکته ذکر کرده که ممکن است به دو مبدأ مستقل منتهی نمی‌شوند، بلکه فقط یک واجب الوجود در کار بوده و همه موجودات بذریعۀ منتهی می‌گردند.

[چراکه او هستی صرف و محض است و چنین موجودی همه کمالات را در بر دارد و جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد و اگر فرد دومی برای آن فرض شود، هر کدام از آنها فاقد شخص کمالات دیگری خواهد بود؛ در نتیجه هر دو محدود می‌باشند و این خلف هستی صرف بودن آنهاست.] و غیر او هر موجودی فرض شود، فی نفسه، ممکن است و وجودش را از او دریافت کرده است.

و نیز پیش از این گذشت که هیچ معلولی از علت فاعلی بی‌نیاز نیست - [اگرچه ممکن است از علت مادی و علت صوری بی‌نیاز باشد؛ هم‌چون موجودات مجرد] - همان‌گونه که هیچ معلولی از علت تامه، [یعنی علتی که وجود معلول را ضروری و واجب می‌گرداند و در بر دارنده همه چیزهایی است که وجود معلول وابسته به آن می‌باشد] بی‌نیاز نیست. بنابراین، خدای متعال نسبت به کل هستی علت تامه است - [زیرا غیر از خدای سبحان چیزی نیست تا آفرینش جهان هستی متوقف و وابسته به آن باشد] - در عین حال که علت فاعلی آن می‌باشد.

هم‌چنین گذشت که علت در وجود است و اثر جاعل همان وجود و هستی معلول است، [نه ماهیت معلول و نه انصاف ماهیت به وجود] و وجود معلول نسبت به علت [فاعلی] اش رابط بوده و قائم به آن می‌باشد؛ همان‌گونه که وجود علت نسبت به معلول، مستقل بوده و فرام‌دهنده آن می‌باشد و هر حکمی که معلول واجد آن است برای وجود علت و به واسطه علت است [و از جمله احکام معلول، ایجاد و علیت نسبت به شیء دیگر است، بنابراین، اگر یک معلول خودش ایجادکننده و هستی‌بخش شیء دیگری باشد، مانند انسان که صورت‌های خیالی را در خود ایجاد می‌کند، این ایجاد در واقع از آن علت آن معلول است، چراکه وجود معلول عین ربط به علت می‌باشد و ایجاد شیء نیز چیزی زائد بر وجود آن نیست.]

[۲] از مطالب بالا این نتیجه به دست می‌آید که خدای متعال فاعلی است که در

مبدأ بودن برای همه اشیا، به طور مطلق، مستقل است و در ایجاد و علیش قائم به ذات

خود می‌باشد [و هیچ وابستگی به غیر خود ندارد] و او است که به معنای حقیقی کلمه، تأثیر می‌کند. هیچ مؤثری در عالم هستی جز او نیست و غیر او هر چه هست تنها از استقلال نسبی^۱ برخوردار می‌باشد، [یعنی فقط نسبت به معلولش مستقل است، اما نسبت به علتش عین ربط می‌باشد] و استقلال [در وجود] ملاک و معیار علیت و ایجاد می‌باشد [و وجودی که عین ربط به غیر است، هرگز نمی‌تواند ایجادکننده و وجود دهنده غیر باشد]. بنابراین، همه علل فاعلی در هستی، در واقع معدّاتی^۲ هستند که معلول‌ها را به فیض مبدأ نخستین و ایجادکننده همه موجودات نزدیک می‌سازند.

[البته مقصود از جمله: «در عالم هستی مؤثری جز خداوند نیست»، نفی تأثیر به‌طور مطلق از غیر خدای سبحان نیست - چنان‌که از اشاعره نقل شده است - چرا که این قول بالضرورة باطل است. بلکه مقصود نفی تأثیر استقلالی از غیر خدای سبحان است؛ بدین معنا که همه علت‌های فاعلی، جز خدای سبحان، وجودهای رابطی هستند، که هیچ استقلالی در ذات و تأثیر و علیت خود ندارند و در واقع مجاری فیض و یا شرایط قابلیت قابل‌ها را تشکیل می‌دهند. در مقام مثال، فاعل‌های امکانی مانند کانال‌هایی هستند که آبی که از چشمه فوران می‌کند، با گذر از آنها به زمین زراعی می‌رسد و زراعت را آبیاری می‌کند. کانال‌ها از خود هیچ آبی ندارند و آب تنها از آن

۱. و این استقلال هم در واقع از شئون استقلال واجب است، نه آن‌که استقلالی مستقل و برای خود باشد، چرا که «لا حکم للمعلول الا و مولود عنه».

۲. واژه «معدّ» دارای سه اصطلاح است.

الف - آنچه ماده را به تأثیر فاعل نزدیک می‌سازد و برای اثرپذیری آماده‌اش می‌سازد، این همان معنایی است که در فصل دوم بیان شد.

ب - آنچه به‌نحوی مقتضی تغییر است، که فقط شامل فاعل طبیعی می‌شود، نه مجرد.

ج - آنچه استقلالاً آفاضة وجود نمی‌کند؛ این معنا شامل همه فاعل‌ها جز خدای سبحان می‌شود و همین اصطلاح در این جا مورد نظر می‌باشد.

چشمه است، اما چون زمین زراعی از چشمه فاصله دارد، آب چشمه بدون گذر از این کانال‌ها به زمین نمی‌رسد. وجود نیز تنها از آن هستی مطلق، یعنی خدای سبحان است. هیچ موجودی برای خود و درخود وجودی ندارد؛ لذا هر چیزی که ایجاد می‌شود، وجودش از اوست؛ یعنی علت فاعلی و هستی‌بخش اوست.]

بیانی دیگر

[۳] آن‌چه در بالا بیان شد با نظر به حقیقت وجود است، که حقیقتی اصیل بوده و با مراتبش در همه‌اشیای خارجی سریان دارد، اما با نظر به ماهیت جوهری و عرضی، که عقل آنها را اعتبار می‌کند و متلبس به وجود و دارای استقلال^۱ می‌باشند، باید گفت: خدای متعال ذاتی است که دیگر علت‌ها به او منتهی می‌گردند. پس او علت چیزهایی است که بدون واسطه به او مستندند و علتِ علتِ چیزهایی است که با واسطه به او مستند می‌باشند. و چون علتِ علتِ شیء، علت آن شیء می‌باشد، در نتیجه خدای متعال فاعل همه چیز خواهد بود و همه علت‌های دیگر تحت تسخیر او می‌باشند.

مقایسه نظر نخست با نظر دوم

[میان دو نظر و دو دیدگاه، می‌توان برای بیان توحید افعالی خداوند بیان شد فرق‌های فراوانی وجود دارد، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱- نظر دوم، مبتنی است بر اعتقاد به استقلال علت‌های امکانی در وجود و این‌که آنها از وجود «فی نفسه» برخوردار می‌باشند؛ اگرچه این وجود «فی نفسه» را از علت خویش دریافت کرده‌اند. اما نظر نخست، مبتنی است بر این‌که همه آن علت، وجودهای رابط و فی‌نیره می‌باشند.

^۱ مقصود، استقلال در تلبس به وجود است؛ یعنی وجودشان فی‌نفسه و در خود می‌باشد، در برابر وجود رابط که وجودش در غیر است.

۲- بنابر نظر دوم، علت‌های دیگر، غیر از خدای سبحان، نیز فاعل مفیض و هستی‌بخش‌اند؛ همان‌گونه که خداوند فاعل مفیض است، اما بنابر نظر نخست، فاعلی مفیض و هستی‌بخش فقط خدای سبحان است و دیگر موجودات فقط معدّ و مجرای فیض می‌باشند. بنابر این، فقط بنابر نظر نخست است که اثبات می‌شود: «لا مؤثر فی الوجود الا الله».

۳- بنابر نظر دوم تنها اثبات می‌شود که خداوند فاعل کل موجودات است، خواه با واسطه و خواه بدون واسطه. به دیگر سخن فقط این مقدار ثابت می‌شود که خداوند سلسله چنان زنجیره علت و معلول‌ها است و در رأس آن قرار دارد، اما بنابر نظر نخست، نه تنها اثبات می‌شود که خداوند فاعل کل موجودات است، بلکه این نیز مبرهن می‌گردد که خداوند فاعلی قریب و علت بدون واسطه همه موجودات است. {

في أنّ الفاعل التامّ الفاعليّة أقوى من فعله و أقدم

[١] أمّا أنّه أقوى وجوداً و أشدّ، فلأنّ الفعل و هو معلوله رابطٌ بالنسبة إليه، قائم الهويّة به، و هو المستقلّ الذي يقوّمه و يحيط به، و لا تعني بأشديّة الوجود إلّا ذلك. و هذا يجري في العلّة التامّة أيضاً كما يجري في الفاعل المؤثّر.

[٢] و قد عدّ صدر المتألّهين^{عليه السلام}، المسألة بديهيةً، إذ قال: «البداهة حاكمة بأنّ العلّة المؤثّرة هي أقوى لذاتها من معلولها فيما يقع به العلّيّة، و في غيرها لا يسكن الجزم بذلك ابتداءً»، انتهى. (الأسفار، ج ٢، ص ١٨٧).

[٣] وأمّا أنّه أقدم وجوداً من فعله، فهو من الفطريّات، لمكان توقّف وجود الفعل على وجود فاعله، و هذا أيضاً كما يجري في الفاعل يجري في العلّة التامّة و سائر العلل.

[٤] والقول بأنّ العلّة التامّة مع المعلول، لأنّ من أجزائها المادّة و الصوَرَةُ اللَّتَيْنِ هما مع المعلول بل عين المعلول، فلا يتقدّم عليه، لا ستلزامه تقدّم الشيء على نفسه، مدفوع بأنّ المادّة كما تقدّم علّة ماديّة لمجموع المادّة و الصوَرَةُ، الذي هو الشيء المركّب، و كذا الصوَرَةُ علّة صوريّة للمجموع منهما، و أمّا المجموع الحاصل منهما فليس بعلة لشيء. فكلّ واحد منهما علّة متقدّمة، و المجموع معلول متأخّر، فلا إشكال. وهذا معنى ما قيل: إنّ المتقدّم هو الآحاد بالأسر، و المتأخّر هو المجموع بشرط الاجتماع.

فاعل تام، پیش از فعل خود و قوی‌تر از آن است

[۱] | مقصود از فاعل تام، آن است که هیچ نقص و کمبودی در فاعلیت آن نیست؛ به دیگر سخن آن چه بالفعل فاعل است و همه شرایط لازم برای تأثیرش فراهم می‌باشد. چنین فاعلی وجودش قوی‌تر و شدیدتر از فعلش است و نیز رتبه وجودش مقدم بر وجود فعل پیش از آن می‌باشد.

قوی‌تر بودن وجود فاعل تام نسبت به فعلش

دلیل قوی‌تر بودن وجود فاعل تام آن است که فعل، معلول فاعل است و نسبت به آن رابط بوده و هویتش قائم و وابسته به آن می‌باشد و فاعل همان وجود مستقلی است که به فعل قوام می‌بخشد و بر آن احاطه وجودی دارد، و مقصود ما از شدیدتر بودن وجود چیزی جز این نیست [که وجودی محیط بر وجود دیگر و قوام‌دهنده آن باشد]. این بیان همان‌گونه که در مورد فاعل مؤثر می‌آید در مورد علت تامه نیز جاری می‌گردد، [چرا که علت تامه مشتمل بر علت فاعلی است].

[۲] | صدرالمتألهین رحمه الله مسئله یادشده را بدیهی دانسته و می‌گوید: «بدهات عقل

حکم می‌کند به آن‌که علت مؤثر، در همان جهت علیت^۱، قوی‌تر از معلول خویش است، اما در مورد علت‌های دیگر نمی‌توان از آغاز به‌طور جزم چنین حکمی صادر کرد.^۲

تقدّم وجود فاعل بر فعلش

[۳] اما این‌که وجود فاعل پیش از فعلش بوده و تقدّم وجودی بر آن دارد، از فطریات است؛ [یعنی از قضایایی است که دلیلش همراهش می‌باشد]. چرا که وجود فعل متوقف بر وجود فاعلش است [و در نتیجه باید ابتدا فاعل تحقق یابد و سپس فعل از او صادر شود]. این بیان، همان‌گونه که در مورد فاعل می‌آید، در مورد علت تامه و دیگر علت‌ها نیز جاری می‌شود، [ازیرا دلیل تقدّم فاعل بر فعل، توقف فعلی بر فاعل است و فعل، همان‌گونه که بر فاعل توقف دارد، بر تک‌تک علت‌های دیگرش نیز توقف دارد].

[۴] ممکن است گفته شود: علت تامه همراه با معلول است [نه مقدم بر آن]، به دلیل آن که ماده و صورت، که از اجزای علت تامه‌اند، همراه با معلول، بلکه عین معلول‌اند، [زیرا معلول مرکب از ماده و صورت است و مرکب عین اجزایش می‌باشد و چیزی جز اجزایش نیست]. بنابراین، اگر علت تامه مقدم بر معلول باشد، [باید همه اجزای علت تامه مقدم بر معلول باشد و چون از جمله اجزای علت تامه، ماده و صورت است، که عین معلول می‌باشند، از تقدّم علت تامه بر معلول لازم می‌آید که شیء بر خودش تقدّم داشته باشد.

۱. مقصود از جهت علیت، همان وجود و هستی است، چرا که علیت - چنان‌که گذشت - در وجود است. یعنی «وجوده علت، وجود معلول را اضافه می‌کند، نه آن‌که ماهیت علت، ماهیت معلول را اضافه کند و یا ماهیت معلول را متعصب به وجود سازد» (شارح، مقصود از عبارت فوق آن است که: وجود علت مؤثر، که همان علت فاعلی است، قوی‌تر از وجود معلول است).

در پاسخ به این اشکال می‌گوییم: ماده، همان‌طور که پیش از این بیان شده، نسبت به مجموع ماده و صورت، که یک شیء مرکب است، علت مادی می‌باشد؛ و هم‌چنین صورت در مقایسه با مجموع مرکب علت صوری می‌باشد. و اما مجموع تشکیل شده از ماده و صورت، علت چیزی نیست. بنابراین، هر یک از ماده و صورت در مقایسه با مجموع مرکب علت است و بر آن تقدم دارد و مجموع مرکب معلول است و متأخر می‌باشد و اشکالی در آن نیست.

و همین است معنای این گفتار که: «آن‌چه متقدم است آحاد است و آن‌چه متأخر است مجموع آحاد به شرط اجتماع می‌باشد.»

في أنَّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً وقابلاً

[١] المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحداً فاعلاً وقابلاً مطلقاً. واحترز بقيد وحدة الحيثية عن الأنواع المادية التي تفعل بصورها وتقبل بموادها، كالنار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها. وذهب المتأخرون إلى جوازه مطلقاً. والحق هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال والاستكمال الخارجي، فلا يجمع القبولُ الفعلَ في شيء واحد بما هو واحد، وما كان القبول فيه بمعنى الاتصاف والانتزاع من ذات الشيء من غير السفعال وتأثير خارجي كإلزام الماهيات، فيجوز اجتماعهما.

[٢] والحجة على ذلك أنَّ القبول بمعنى الانفعال والتأثير يلزم الفقدان. والفعل يلزم الوجدان، وهما جهتان متباينتان متدافعتان لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد. وأما إلزام الماهيات مثلاً كزوجية الأربعة فإنَّ تمام الذات فيها لا يُعقل خالية من لازمها حتى يتصور فيها معنى الفقدان، فالقبول فيها بمعنى مطلق الاتصاف. ولا ضير في ذلك.

[٣] واحتج المشهور على الامتناع مطلقاً بوجهين:

أحدهما: أنَّ الفعل والقبول أثران متغايران، فلا يصدران عن الواحد من حيث هو واحد.

[۴] الثاني: أن نسبة القابل إلى مقبوله بالإمكان، و نسبة الفاعل التامّ الفاعليّة إلى فعله بالوجوب، فلو كان شيء واحد فاعلاً و قابلاً لشيء كانت نسبته إلى ذلك بالإمكان و الوجوب معاً، و هما متنافيان، و تنافي اللوازم مستلزمٌ لتنافي الملزومات.

[۵] والحجتان لو تمّتا لم تدلّا على أكثر من امتناع اجتماع الفعل و القبول بمعنى الانفعال و التأثير في شيء واحد بما هو واحد، و أمّا القبول بمعنى الاتّصاف كاتّصاف الماهيات بلوازمها، فليس أثراً صادراً عن الذات يسبقه إمكان.

[۶] والحجتان مع ذلك لا تخلوان من مناقضة، أمّا الاولى فلأنّ جعل القبول أثراً صادراً عن القابل يوجب كون القابل علّة فاعليّة للقبول، فيرد الإشكال في قبول القابل البسيط للصورة، حيث إنّه يفعل القبول و يصير جزءاً من المركّب و هما اثران لا يصدران عن الواحد.

[۷] وأمّا الثانية، فلأنّ نسبة العلّة الفاعليّة بما أنّها إحدى العلل الأربع إلى الفعل ليست نسبة الوجوب؛ إذ مجرد وجود العلّة الفاعليّة لا يستوجب وجود المعلول ما لم ينضمّ إليها سائر العلل. اللهمّ إلا أن يكون الفاعل علّة تامّة وحدها، و مجرد فرض الفاعل تامّ الفاعليّة، و المراد به كونه فاعلاً بالفعل بانضمام بقيّة العلل إليه، لا يوجب تغيير نسبته في نفسه إلى الفعل من الإمكان إلى الوجوب.

[۸] واحتجّ المتأخرون على جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً و قابلاً بلوازم الماهيات، سيّما البسائط منها، فما منها إلا وله لازم أو لوازم كالإمكان و كونه ماهيّة، و مفهوماً، و كذا المفاهيم المستزعة من ذات الواجب تعالى كوجوب الوجود، و الوحدانيّة، فإنّ الذات فاعل لها و قابل لها.

[۹] والحجّة كما عرفت لا تتمّ إلا فيما كان القبول فيه بمعنى الاتّصاف، فالقبول و الفعل فيه واحد. و أمّا ما كان القبول فيه انفعالاً و تأثراً و استكمالاً، فالقبول فيه يلزم الفقدان، و الفعل يلزم الوجودان، و هما متنافيان لا يجتمعان في واحد.

امکان ندارد شیء بسیط هم فاعل باشد و هم قابل

بیان آرای حکما

[۱] مشهور حکما بر آنند که مطلقاً امکان ندارد شیء واحد، از آن جهت که واحد است، [نسبت به یک چیز] هم فاعل باشد و هم قابل. آوردن قید «از آن جهت که واحد است» برای احتراز از انواع مادی است، که [مركب از صورت و ماده می باشند و] با صورت هایشان اثری را ایجاد می کنند و با موادشان همان اثری را که ایجاد کرده اند می پذیرند؛ مانند آتش که با صورت نوعی خود حرارت را ایجاد می کند و با ماده خود آن را می پذیرد [و نیز مانند پزشکی که خودش خودش را معالجه می کند، که معالجه کردن از آن صورت اوست و معالجه شدن از آن ماده او می باشد]؛ بنابراین، قاعدة فوق فقط در مورد «واحد بسیط» جاری می شود. نه واحدی که مرکب از ماده و صورت می باشد.]

حکیمان متأخر [برخلاف مشهور حکما] معتقدند که شیء واحد مطلقاً می تواند هم فاعل باشد و هم قابل.

[اما باید گفت که قبول دارای دو اصطلاح است: یکی قبول به معنای انفعال و پذیرش خارجی و این در جایی است که در خارج، قابل ذاتاً فایده چیزی است و از گاه با دریافت آن چیز واحد آن شده و بدین نحو به یک کمال دست می یابد؛ مانند آب که ذاتاً

فاقد حرارت است و آن‌گاه در اثر مجاورت با آتش، از آن حرارت دریافت می‌کند. مورد دیگر جایی است که وصفی از شیء انتزاع می‌شود و آن شیء بدان متصف می‌گردد، بدون آن‌که واقعاً چیزی را کسب کرده باشد و کسالی بر آن افزوده شده باشد. در این موارد قبول فقط به معنای انصاف است و نه پذیرش خارجی چیزی. در مسئله مورد بحث باید میان این دو مورد فرق نهاد و لذا حضرت علامه رحمته الله می‌فرماید:

حقیقت آن است که باید تفصیل داد میان موردی که قبول در آن به معنای پذیرش و کمال یافتن خارجی است و موردی که قبول در آن به معنای انصاف و انتزاع یک وصف از ذات شیء می‌باشد، بدون آن‌که پذیرش و تأثر خارجی در کار باشد؛ مانند لوازم ماهیات. در مورد نخست، قبول و فعل در شیء واحد، از آن جهت که واحد است، جمع نمی‌شود؛ اما در مورد دوم، اجتماع آن دو بلامانع می‌باشد.

دلیل تفصیل در مسئله مورد بحث

[۲] دلیل بر این تفصیل آن است که قبول به معنای پذیرش و تأثر، ملازم با فقدان و ننداری است، [زیرا یک شیء فقط چیزی را می‌تواند بپذیرد و دریافت کند که فاقد آن است، چرا که معنا ندارد یک شیء، شخص همان چیزی را که خودش واجد است، دریافت نماید.] و از طرفی، فعل و تأثیر ملازم با وجدان و دارایی است [، زیرا یک شیء فقط چیزی را می‌تواند اعطا کند و ایجاد نماید که واجد کمال آن است، چرا که بالبداهه فاقد شیء نمی‌تواند معطی آن باشد.] و از طرفی، دارایی و ننداری [نقیض یک دیگرند و لذا] دو جهت کاملاً مباین‌اند، که یک‌دیگر را دفع می‌کنند و باهم در شیء واحد، از آن جهت که واحد است، جمع نمی‌شوند. [بنابراین، شیء واحد، از آن جهت که واحد است، نمی‌تواند یک چیز را خودش به خودش بدهد و خودش از خودش اثر بپذیرد. این مستلزم آن است که یک شیء نسبت به یک چیز هم واجد آن باشد و هم فاقد آن و این به معنای اجتماع نقیضین است.]

و اما در لوازم ماهیات، مانند زوج بودن عدد چهار، [تأثیر و تأثر خارجی در کنار نیست و وقتی گفته می‌شود: عدد چهار بذاته زوج است، بدین معنا نیست که ذات عدد چهار در خارج سبب و مقتضای زوج بودن خودش می‌باشد؛ بدین معنا که خودش واقعاً زوجیت را به خودش بدهد و خودش واقعاً زوجیت را از خودش بپذیرد، تا اجتماع دو جهت وجدان و فقدان در یک شیء لازم آید. این گونه تعبیرها هسراه با مسامحه است. حقیقت آن است که عقل از تحلیل عدد چهار به زوج بودن آن پی می‌برد و آن را متصف به زوجیت می‌کند؛ چنان‌که حضرت علامه علیه السلام می‌فرمایند: در این موارد [تمامیت ذات بدون لازم آن تعقل نمی‌شود، تا معنای فقدان نسبت به آن لازم تصور شود. بنابراین، قبول در این مورد] به معنای پذیرش و تأثر خارجی نیست، بلکه [به معنای مطلق اتصاف است و اشکالی در آن وجود ندارد.

[حاصل آن‌که: اجتماع دو حیثیت فعل و قبول به معنای مطلق اتصاف، هیچ محذوری در پی ندارد، زیرا قبول به معنای مطلق اتصاف مستلزم فقدان و نداری نیست.]

بررسی ادله مشهور حکما بر نظریه مختار خود

[۳] مشهور حکما برای اثبات این‌که مطلقاً امکان ندارد شیء، واحد، از جهت واحد، هم فاعل باشد و هم قابل، دو دلیل بیان کرده‌اند:

دلیل اول: فعل و قبول دوائر مغایر با یکدیگرند^۱ و [بنابر قاعده: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، این دو اثر] نمی‌توانند از واحد از آن جهت که واحد است، صدور یابند. [بنابراین، شیء واحد نمی‌تواند نسبت به یک چیز هم فاعل باشد و هم قابل].

^۱ همان‌گونه که مشاهده می‌شود، در این دلیل، قبول نیز مانند فعل، یک اثر تلفی شده است که از قابل صدور می‌یابد.

[۴] دلیل دوم: نسبت قابل به آن چه قبول می‌کند امکانی و نسبت فاعل تام به فعلش وجوبی^۱. پس اگر شیء واحد نسبت به یک چیز، هم فاعل باشد و هم قابل، در این صورت نسبتش به آن چیز هم به امکان خواهد بود و هم به وجوب، در حالی که امکان با وجوب منافات دارد و با آن جمع نمی‌شود و تنافی میان لوازم موجب تنافی میان ملزوم‌ها می‌گردد.

[حاصل آن‌که: لازمه قابل بودن، نسبت امکانی است و لازمه فاعل بودن، نسبت وجوبی و این دو لازم باهم منافات دارند؛ در نتیجه ملزوم‌های آنها (قابل بودن و فاعل بودن) نیز باهم منافات خواهند داشت. پس شیء واحد نمی‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل.]

[۵] اشکال مشترک دو دلیل یاد شده: این دو دلیل، بر فرض تمامیت [اخص از مدعا است و] بیش از این را اثبات نمی‌کند که اجتماع فعل و قبول به معنای پذیرش و تأثیر، در شیء واحد، از آن جهت که واحد است، ناممکن می‌باشد و اما قبول به معنای اتصاف، نظیر اتصاف ماهیات به لوازم ماهیات [را شامل نمی‌گردد، زیرا در دلیل نخست تکیه بر آن است که قبول هم مانند فعل اثری است که از قابل صدور می‌یابد و در دلیل دوم تکیه بر آن است که نسبت قابل به آن چه قبول می‌کند نسبت امکانی است و این دو مطلب بر فرض صحت و تمامیت، اختصاص به قبول به معنای انفعال و تأثیر دارد و در مورد قبول به معنای اتصاف جاری نمی‌گردد، چرا که قبول بدین معنا] اولاً: اثری که از ذات قابل صدور یافته باشد نیست و ثانیاً: مسبوق به امکان نمی‌باشد.

[۶] اما با این همه، دو دلیل فوق اساساً نام‌نیستند [و حتی در مورد قبول به معنای انفعال نیز نمی‌توان بدان‌ها تمسک جست].

۱. امکان و وجوبی که در این برهان مطرح شده است، امکان و وجوب بالقیاس است؛ یعنی فعل در ظرف وجود فاعلی تام، وجودش ضروری و قطعی است، اما مقبول در ظرف وجود قابل، وجودش ضروری نیست، بلکه ممکن می‌باشد.

اشکال ویژه دلیل نخست: در دلیل نخست نفس «قبول» به عنوان اثری که از قابل صدور می‌باید، به شمار آمده است و این موجب می‌گردد قابل، علت فاعلی قبول باشد و در نتیجه قبول صورت نوعی توسط قابل بسیط با اشکال مواجه خواهد شد، زیرا این قابل بسیط هم صورت نوعی را قبول می‌کند و هم چیزی از مرکب می‌گردد و [بنابر مفروض آن دلیل،] اینها دو اثر خواهند بود که از واحد صدور یافته‌اند [، در حالی که دو اثر مغایر نمی‌تواند از واحد بسیط صدور یابد].

[توضیح این‌که: وقتی مثلاً هیولای اولاً، که امری بسیط است؛ صورت جسمی را می‌پذیرد، به مقتضای پیش فرض دلیل نخست، از امر واحد - از آن جهت که واحد است - دو اثر صادر گشته است. زیرا هیولا از یک سو، صورت جسمی را قبول کرده و قبول به نوبه خود اثری است که از آن صادر شده است؛ از سوی دیگر، نسبت به جسم؛ یعنی مجموع مرکب از ماده و صورت، مقوم و علت مادی می‌باشد و این قوام دادن به کل، اثر دیگری است که از آن صادر شده است. بنابراین، در چنین مواردی باید کثیر از واحد صادر شده باشد، در حالی که قانون: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» چنین چیزی را نفی می‌کند.]

[۷] اشکال ویژه دلیل دوم: [در دلیل دوم آمده است که: «نسبت فاعل تام به فعلش نسبت وجوبی است» و این مطلب صحیح نیست،] زیرا نسبت علت فاعلی، به عنوان یکی از علت‌های چهارگانه، به فعل نسبت وجوبی نیست؛ چرا که صرفاً وجود علت فاعلی، بدون انضمام سایر علت‌ها به آن، وجود معلول را لازم و ضروری نمی‌گرداند؛ مگر آن‌که فاعل خودش به تنهایی علت تامه باشد؛ [مانند واجب تعالی نسبت به مصادق نخستین] و صرف فرض این‌که فاعل، یک فاعل تام است - یعنی فاعلی است که همه علت‌های دیگر به آن ضمیمه شده و بالفعل فاعل می‌باشد - باعث نمی‌شود که نسبت خود فاعل به فعل از امکان به وجوب تغییر کند. [مهم آن است که ببینیم رابطه فعل را

با چه چیزی می‌سنجیم، در جایی که همه علل و شرایط تحقق فعل فراهم است، اگر فعل را با مجموع آنها بسنجیم، وجودش ضروری خواهد بود، اما اگر در همین فرصت، فعل را فقط با علت فاعلی اش، که تنها جزئی از علت تامه آن می‌باشد بسنجیم، وجودش ممکن خواهد بود.

بررسی دلیل حکمای متأخر

[۸] حکمای متأخر برای اثبات این که شیء واحد، از جهت واحد، می‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل، به لوازم ماهیات، به ویژه ماهیات بسیط، تمسک جسته‌اند. [چرا که بهترین دلیل بر امکان یک چیز وقوع و تحقق آن است.] توضیح این که: هر ماهیتی را در نظر بگیریم لازم و یا لوازمی برای خود دارد؛ مانند امکان، ماهیت بودن و مفهوم بودن. [مثلاً انسان متصف به امکان می‌شود و آن را قبول می‌کند؛ از طرفی خودش این وصف را به خودش می‌هد؛ یعنی خودش علت اتصافش به امکان می‌باشد؛ چنان که می‌گوییم: انسان بذاته ممکن است. هم چنین ماهیت بودن انسان و مفهوم بودن آن، که هر دو بذاته است. حاصل آن که در این موارد فاعل و قابل یک چیز است. بنابراین، شیء واحد می‌تواند هم فاعل باشد و هم قابل.]

ایشان هم چنین تمسک جسته‌اند به مفاهیمی که از ذات واجب تعالی انتزاع می‌شود؛ مانند: وجوب وجود و وحدانیت. چرا که ذات واجب هم فاعل این اوصاف است و هم قابل آن. [قابل آن اوصاف است، زیرا به آنها متصف می‌شود و فاعل آنها است، زیرا بذاته به آنها متصف می‌شود؛ یعنی وجوب و وحدانیت مقتضای ذاتش است و خودش این اوصاف را به خودش داده است، نه دیگری.]

[۹] اشکال احتجاج حکمای متأخر: این استدلال - چنان که قبلاً دانستیم - تنها در جایی تام است که قبول در آن به معنای اتصاف باشد [، زیرا در همه مواردی که به آن تمسک شده است، قبول به معنای اتصاف می‌باشد و اجتناع قبول بدین معنا، با فعل

هیچ اشکالی ندارد، چرا که [قبول به معنای اتصاف با فعل^۱ یکی است] و دو حیثیت متباین راه که یکی ملازم با فقدان و دیگری ملازم با وجدان باشد، تشکیل نمی‌دهند. و اما در مواردی که قبول به معنای انفعال و تأثر و کمال یافتن است، قبول ملازم با فقدان و نداری و فعل ملازم با وجدان و دارایی می‌باشد و این دو با یکدیگر منافات دارند و هرگز باهم در شیء واحد جمع نخواهند شد.

^۱ مقصود از فعل در اینجا همان فاعلیت است و باید دانست که در مواردی که قبول به معنای اتصاف است، فاعلیت نیز معنای خاصی دارد و چنین نیست که در خارج حلیت و تأثیر حقیقی در کار باشد؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود حدای سبحان بدانه واجد بالوجود است، مقصود آن است که این وجوب را دیگری به او نداده است، نه آنکه رافع خودش به خودش وجوب داده باشد، که اعطایی در کار باشد و قرائن.

في العلة الغائية وإثباتها

[١] سيأتى، إن شاء الله بيان أن الحركة كمال أول لما بالقوة من حيث إنه بالقوة، فهناك كمال ثانٍ يتوجه إليه المتحرك بحركة المنتهية إليه. فهو الكمال الأخير الذي يتوصل إليه المتحرك بحركته، وهو المطلوب لنفسه، والحركة مطلوبة لأجله. ولذا قيل: إن الحركة لا تكون مطلوبة لنفسها، وإنها لا تكون مما يقتضيه ذات الشيء.

[٢] وهذا الكمال الثانى هو السسنى غاية الحركة، يستكمل بها المتحرك نسبتها إلى الحركة نسبة التمام إلى النقص، ولا يخلو عنها حركة، وإلا انقلبت سكوناً.

[٣] ولما بين الغاية والحركة من الارتباط والنسبة الثابتة كان بينهما نوع من الاتحاد، ترتبط به الغاية بالمتحرك كمثل الحركة، كما ترتبط بالمتحرك كمثل الحركة.

[٤] ثم إن المتحرك إذا كان هو الطبيعة وحركت الجسم بشيء من الحركات العرضية الوضعية والكيفية والكمية والأينية مستكماً بها الجسم كانت الغاية هو التمام الذي يتوجه إليه المتحرك بحركته، وتطلبه الطبيعة المحركة بتحريكها. ولو لا الغاية لم يكن من المتحرك تحريك ولا من المتحرك حركة فالجسم المتحرك مثلاً من وضع إلى وضع إنما يريد الوضع الثانى، فيتوجه إليه بالخروج من الوضع الأول إلى وضع سىال يستبدل به فرداً آتياً إلى فرد مثله حتى يستقر على وضع ثابت غير متغير، فيثبت، عليه وهو التمام المطلوب لنفسه، والمتحرك أيضاً يطلب ذلك.

[٥] وإذا كان المحرك فاعلاً علمياً تعلمه دخل في فعله كالنفس الحيوانية و الانسانية كانت الحركة بما لها من الغاية التي هو التمام مرادة له، لكن الغاية هي المرادة لنفسها، و الحركة تتبعها، لأنّها لأجل الغاية كما تقدّم، غير أنّ الفاعل العلمي ربما يتخيل ما يلزم الغاية أو يقارنها غايةً للحركة، فيأخذ منتهى إليه للحركة، و يوجد بينهما تخیلاً فيتحرّك نحوه، كمن يتحرّك إلى مكان ليلقي صديقه، أو يمشي إلى مشرعة لشرب الماء، و كمن يحضر السوق لبيع و يشتري.

[٦] هذا كلّه فيما كان الفعل حركة عرضية طبيعية أو إرادية. وأمّا إذا كان فعلاً جوهرياً كالأنواع الجوهرية، فإن كان من الجواهر التي لها تعلق ما بالمادة فبإسنادي إن شاء الله أنّها جميعاً متحركة بحركة جوهرية، لها وجودات سيّالة تنتهي إلى وجودات ثابتة غير سيّالة تستقرّ عليها، فلها تمام هو وجهتها التي توليها و هو مراد عللها الفاعلة المحركة لنفسه، و حركاتها الجوهرية مرادة لأجله.

[٧] وإن كان الفعل من الجواهر المجردة ذاتاً و فعلاً عن المادة فهو لمكان فعلية وجوده و تنزّهه عن القوة لا يتقسم إلى تمام و نقص كغيره، بل هو تمام في نفسه، مراد لنفسه، مقصود لأجله، و الفعل و الغاية هناك واحد، بمعنى أنّ الفعل بحقيقة التي في مرتبة وجود الفاعل غايةً لنفسه التي هي الرقيقة، لا أنّ الفعل علّة غائية لنفسه، متقدّمة على نفسه، لا استحالة عليّة الشيء لنفسه.

[٨] فقد تبين أنّ لكلّ فاعلٍ غايةً في فعله، و هي العلّة الغائية للفعل، و هو المطلوب.

[٩] وظهر ممّا تقدّم أمور: أحدها أنّ غاية الفعل - و هي التي يتعلّق بها اقتضاء الفاعل بالأصالة و لنفسه - قد تتحدّ مع فعله، بمعنى كون الغاية هي حقيقة الفعل المستقرّة في مرتبة وجود الفاعل، و مرجعه إلى اتّحاد الفاعل و الغاية، كما إذا كان فعل الفاعل موجوداً مجرداً في ذاته و فعله، تامّ الفعلية في نفسه، مراداً لنفسه، و قد لا تتحدّ مع الفعل بل يختلفان، كما فيما إذا كان الفعل من قبيل الحركات العرضية، أو من الجواهر

التي لها نوع تعلق بالصادّة، كالنفوس و الصور المنطبعة في السواد، فإنّ الفاعل يتوصّل إلى هذا القبيل من الغايات بالتحريك، و الحركة غير مطلوبة لنفسها فبتتحقق الحركة و تترتب عليها الغاية، سواء كانت الغاية راجعة إلى الفاعل، كمن يحزنه ضرّ ضرير فيرفعه ابتغاءً للفرح، أو راجعةً إلى الصادّة، كمن يتحرّك إلى وضع يصلح حاله، أو راجعةً إلى غيرهما كمن يكرم يتيماً ليرحم.

[١٠] وثانيها: أنّ الغاية معلومة للفواعل العلميّة قبل الفعل، و إن كانت متحقّقة بعده، مترتبةً عليه. و ذلك أنّ هذا القبيل من الفواعل مريدةً لفعلها، و الإرادة كيفما كانت مسبوقّةً بالعلم، فإن كان هناك تحريك كانت الحركة مرادةً لأجل الغاية، فالغاية مرادة للفاعل قبل الفعل، و إن لم يكن هناك تحريك و كان الفعل هو الغاية فأرادته و العلم به إرادة للغاية و علمٌ بها.

[١١] وأمّا قولهم: إنّ الغاية قبل الفعل تصوّراً و بعده وجوداً، فإنّما يتمّ في غير غاية الطبايع، لنقدانها العلم.

[١٢] وأمّا قولهم: إنّ العلّة الغائيّة علّة فاعليّة لفاعليّة الفاعل، فكلام لا يخلو عن مسامحة. لأنّ الفواعل الطبيعيّة لا علم لها حتّى يحضرها غاياتها حضوراً علمياً يعطي الفاعليّة للفاعل، و أمّا بحسب الوجود الخارجيّ فالغاية مترتبة الوجود على وجود الفعل، و الفعل متأخّر وجوداً عن الفاعل بما هو فاعل، فمن المستحيل أن تكون الغاية علّة لفاعليّة الفاعل.

[١٣] و الفواعل العلميّة غير الطبيعيّة إمّا غايتها عين فعلها، و الفعل معلول لفاعله، و من المستحيل أن يكون المعلول علّة لعلته؛ و إمّا غايتها مترتبة الوجود على فعلها متأخّرة عنه، و من المستحيل أن تكون علّة لفاعل الفعل المتقدّم عليه. و حضور الغاية حضوراً علمياً للفاعل قبل الفعل وجوداً ذهنيّ هو أضعف من أن يكون علّة لأمر خارجيّ، و هو الفاعل بما هو فاعل.

[١٤] والحقّ - كما سيأتي تفصيله - أن الفواعل العلميّة بوجوداتها النوعيّة علل

فاعلية للأفعال المرتبطة بها، الموجودة لها في ذيل نوعيها، كما أن كل نوع من الأنواع الطبيعية مبداً فاعلياً لما يوجد حولها و يصدر عنها من الأفعال، و إذ كانت فواعل علمية، فحصول صورة الفعل العلمية عندها شرط متمم لفاعليتها يتوقف عليه فعلية التأثير، و هذا هو المراد بكون العلة الغائية علة لفاعلية العلة الفاعلية، و إلا فالفاعل بنوعيته علة فاعلية للأفعال الصادرة عنه القائمة به، التي هي كمالات ثانية له يستكمل بها.

[١٥] وثالثها: أن الغاية وإن كانت بحسب النظر البدوي تارة راجعة إلى الفاعل، و تارة إلى المادة، و تارة إلى غيرهما، لكنها بحسب النظر الدقيق راجعة إلى الفاعل دائماً، فإن من يحسن إلى مسكين ليسر المسكين بذلك يتألم من مشاهدة ما يراه عليه من رثالة الحال، فهو يريد بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه، و كذلك من يسير إلى مكان ليستريح فيه يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببذنه من التعب.

[١٦] وبالجسلة، الفعل دائماً مسانخ لفاعله، ملائم له، مرضئ عنده، و كذا ما يترتب عليه من الغاية، فهو خير للفاعل كمال له.

[١٧] وأما ما قيل: إن العالي لا يستكمل بالسافل و لا يريد به، لكونه علة و العلة أقوى وجوداً و أعلى منزلة من معلولها فمندفع، كما قيل، بأن الفاعل إنما يريد بهما أنه أثر من آثاره، فالإرادة بالحقيقة متعلقة بنفس الفاعل بالذات، و بغاية الفعل المترتبة عليه بتبعه.

[١٨] فالفاعل حينما يتصور الغاية الكمالية يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء و السببية للغاية، فالجائع الذي يريد الأكل ليشبع به مثلاً يشاهد نفسه بما لها من الاقتضاء لهذا الفعل المترتب عليه الغاية، أي يشاهد نفسه ذات شبع بحسب الاقتضاء، فيريد أن يصير كذلك بحسب الوجود الفعلي الخارجي.

فإن كان للفاعل نوع تعلق بالمادة كان مستكملاً بفعلية الغاية التي هي ذاته بما أنه فاعل، و أما الغاية الخارجة من ذاته المترتبة وجوداً على الفعل فهو مستكمل بها بالتبع.

و إن كان مجرداً عن المادّة ذاتاً و فعلاً فهو كامل في نفسه غير مستكمل بغاية التي هي ذاته النّاتجة الفعلية التي هي في الحقيقة ذاته النّاتمة.

[١٩] فظهر ممّا تقدّم: أولاً: أنّ غاية الفاعل في فعله إنّما هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، و أمّا غاية الفعل المترتبة عليه فإنّما هي غاية مرادة بالتبع.

[٢٠] وثانياً: أنّ الغاية كمال للفاعل ذاتاً، فإن كان الفاعل متعلّقاً بالمادّة نوعاً من التعلّق كان مستكسلاً بالغاية التي هي ذاته الفاعلة بما أنّها فاعلة، و إن كان مجرداً عن المادّة مطلقاً كانت الغاية عين ذاته التي هي كمال ذاته. من غير أن يكون كمالاً بعد النقص، و فعلية بعد القوّة.

[٢١] و من هنا يتبيّن أنّ قولهم: «إنّ كلّ فاعل له في فعله غاية فإنّه يستكمل بغايته و ينتفع به»، لا يخلو من مباحة. فإنّه غير مطّرد إلّا في الفواعل المتعلّقة بالمادّة نوع تعلق.

تنبيه

[٢٢] ذهب قوم من المتكلّمين إلى أنّ الواجب تعالى لا غاية له في أفعاله، لغناء بالذات عن غيره، و هو قولهم: إنّ أفعال الله لا تعلّل بالأغراض، و ذهب آخرون منهم إلى أنّ له تعالى في أفعاله غايات و مصالح عائدة إلى غيره و ينتفع بها خلقه.

[٢٣] ويردّ الأوّل ما تقدّم أنّ فعل الفاعل لا يخلو من أن يكون خيراً مطلوباً له بالذات أو منتهياً إلى خير مطلوب بالذات، و ليس من لوازم وجود الغاية حاجة الفاعل إليها، لجواز كونها عين الفاعل كما تقدّم.

[٢٤] ويردّ الثاني أنّه و إن لم يستلزم حاجته تعالى إلى غيره و استكساله بالغايات المترتبة على أفعاله و انتفاعه بها، لكن يبقى عليه لزوم إرادة العالي للسافل، و طلب الأشرف للأخصّ، فلو كانت غايته التي دعت به إلى الفعل و توقف عليها فعله، بل فاعليته هي التي تترتّب على الفعل من الخير و المصلحة لكان لغيره شيء من التأثير فيه، وهو

فاعل أول تام الفاعلية لا يتوقف في فاعليته على شيء.

[٢٥] بل الحق - كما تقدم - أنَّ الفاعل بما هو فاعل لا غاية للفعل بالحقيقة إلا ذاته الفاعلة بما هي فاعلة لا يبعثه نحو الفعل إلا نفسه، وما يترتب على الفعل من الغاية غاية بالتبع، وهو تعالى فاعل تام الفاعلية، وعلة أولى إليها تنتهي كلُّ علة، فذاته تعاني بما أنه عين العلم بنظام الخير غاية لذاته الفاعلة لكلِّ خير سواء، والمبدء لكلِّ كمال غيرد. [٢٦] ولا ينافي قولنا: إنَّ فاعلية الفاعل تتوقف على العلة الغائية الظاهر في المغايرة بين المتوقف والمتوقف عليه، قولنا: إنَّ غاية الذات الواجبة هي عين الذات المتعالية.

فالسراد بالتوقف والاختضاء في هذا المقام المعنى الأعم الذي هو عدم الانفكاك فهو، كما أشار إليه صدر المتألهين من المسامحات الكلامية التي يعتمد فيها على فهم المتدرَّب في العلوم، كقولهم في تفسير الواجب بالذات: إنه الأمر الذي يقتضي لذاته الوجود، وإنَّه موجود واجب لذاته، الظاهر في كون الذات علة لوجوده، ووجوده عينه. [٢٧] وبالجمل، فعلمه تعالى في ذاته بنظام الخير غاية لفاعليته التي هي عين الذات، بل الإمعان في البحث يعطي أنَّه تعالى غاية الغايات، فقد عرفت أنَّ وجود كلِّ معلول بما أنَّه معلول رابطٌ بالنسبة إلى علته لا يستقلُّ دونها، ومن المعلوم أنَّ التوقف لا يتمُّ معناه دون أن يتعلَّق بمتوقف عليه لنفسه، وإلا لتسلسل، وكذا الطلب والتقصُّد والإرادة والتوجُّه وأمثالها لا تتحقَّق بمعناها إلا بالانتهاء إلى مطلوب لنفسه، ومقصود لنفسه، ومراد لنفسه، ومتوجُّه إليه لنفسه، وإذا كان تعالى هو العلة الأولى التي إليها ينتهي وجود ما سواه، فهو استقلال كلِّ مستقلٍّ، وعماد كلِّ معتمد، فلا يطلب طالب ولا يربد مرید إلا إِيَّاه، ولا يتوجُّه متوجُّه إلا إليه بلا واسطة أو معها، فهو تعاني غاية كلِّ ذي غاية.

علت غایبی و اثبات آن

در هر حرکتی دو کمال وجود دارد

[۱] در آینده خواهد آمد که «حرکت، کمال نخستین است برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است.» توضیح این که: وقتی شیئی در نقطه «الف» قرار دارد و می‌خواهد به نقطه «ب» منتقل شود، نقطه «الف» را رها می‌کند و مسافتی را می‌پیماید، تا به نقطه «ب» برسد و در آن قرار گیرد. شیء مورد نظر آن‌گاه که در نقطه «الف» قرار دارد، فاقد دو چیز است و نسبت به هر دو بالقوه می‌باشد: یکی سلوک و طی مسافت، که همان حرکت است و دیگری بودن در نقطه «ب». این دو امر دو کمال اند که شیء به دنبال هم واجد آنها می‌شود. مقصود از کمال در این جا «وجدان پس از فقدان» است؛ کمال شیء یعنی چیزی که شیء ندارد و می‌تواند واجد آن شود؛ اگرچه بواجد شدن آن، کمال دیگری را از دست بدهد و من حیث المجموع وجودش کامل‌تر نشود. خاص آن که حرکت عبارت است از: کمال اول، برای شیئی که نسبت به هر دو کمال بالقوه است، اما نه مطلقاً، بلکه از آن جهت که نسبت به کمال دوم بالقوه می‌باشد. توضیح بیشتر در باره این تعریف به آینده موکول می‌شود.

[همان‌گونه که از تعریف حرکت به دست می‌آید، در مورد حرکت، کمال دومی وجود دارد که شیء متحرک با حرکتش به سوی آن توجه دارد و حرکتش به آن منتهی می‌گردد. بنابراین، آن کمال دوم، کمال نهایی‌ای است که شیء متحرک با حرکت خود بدان می‌رسد [و حرکتش را وسیله‌ای برای رسیدن به آن قرار می‌دهد. به دیگر سخن:] آن کمال دوم، [که منتهی‌الیه حرکت است،] برای خودش مطلوب است و حرکت به خاطر آن مطلوب می‌باشد. و از این روست که گفته‌اند: «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست و مقتضای ذات شیء نمی‌باشد.» [یعنی هیچ چیزی حرکت را برای حرکت نمی‌خواهد، بلکه برای دست‌یابی به نتیجه و غایت آن بدان وسیله می‌جوید؛ به گونه‌ای که اگر شیء می‌توانست بدون حرکت به آن غایت دست‌یابد، هرگز حرکت نمی‌کرد.]

رابطة وجودی غایت حرکت با حرکت

[۲] کمال دومی [که در هر حرکتی وجود دارد،] همان است که «غایت حرکت» نامیده می‌شود و متحرک بدان استکمال می‌یابد؛ [یعنی واجد چیزی می‌شود که پیش از این فاقد آن بوده است؛ اگرچه این واجدیت، ملازم با از دست دادن پاره‌ای دیگر از کمالات باشد.]

نسبت غایت حرکت به حرکت، نسبت وجود تام به وجود ناقص است. [حرکت در واقع وجود بالقوه غایت است؛ یعنی غایت در حرکت موجود است، اما با یک وجود ضعیف و ناقص و غایت همان وجود حرکت است که فعلیت یافته و تام‌گشته است.] و هیچ حرکتی خالی از غایت نیست، چرا که اگر حرکت غایت نداشته باشد، به سکون تبدیل می‌گردد. [یعنی اگر غایت نمی‌بود، حرکتی نیز نبود و شیء در حائل سکون به سر می‌برد. درخت اگر نخواهد میوه بدهد، هرگز رشد نمی‌کند و یا آدمی اگر نخواهد درس بخواند، هرگز به مدرسه نمی‌رود.]

رابطه غایت حرکت با محرک و متحرک

[۳] چون میان غایت و حرکت رابطه و نسبت ثابتی برقرار است، میان آنها نوعی اتحاد و جودی برقرار می‌باشد. [زیرا - همان‌گونه که پیش از این بیان شد -^۱ تحقق وجود رابط و برقراری نسبت وجودی میان دو طرف موجب می‌گردد نوعی اتحاد وجودی میان آنها برقرار باشد.] و به واسطه این اتحاد وجودی، غایت با محرک با متحرک مرتبط می‌گردد، مانند حرکت که با محرک ارتباط دارد؛ هم‌چنین غایت حرکت مرتبط می‌گردد، همانند حرکت که با متحرک ارتباط دارد.

[توضیح این‌که: حرکت هم با محرک ارتباط و اتحاد وجودی دارد. زیرا فعل اوست و فعل با فاعل مرتبط می‌باشد و هم با متحرک ارتباط و اتحاد وجودی دارد، زیرا متحرک حرکت را می‌پذیرد و قبول می‌کند و مقبول با قابل مرتبط می‌باشد، بنابراین، غایت نیز با محرک و متحرک مرتبط است و همان نسبتی که میان حرکت و هر یک از آنها برقرار می‌باشد، میان غایت و آنها نیز برقرار خواهد بود، چرا که غایت و حرکت با هم اتحاد وجودی دارند و «المتحد مع المتحد متحد»؛ یعنی اگر «الف» با «ب» متحد باشد و «ب» با «ج»، آن‌گاه «الف» نیز با «ج» متحد خواهد بود.]

اثبات علت غایی در حرکت‌های عرضی طبیعی

[۴] [با توجه به مقدمات فوق می‌گوییم:] محرک اگر طبیعت باشد، یعنی صورت نوعی که فاقد علم و اراده است^۲ و جسم^۳ را با یکی از حرکات عرضی -

۱. ر.ک: مرحله دوم، فصل اول، فرع دوم.

۲. سدرت‌الاهین در تعریف ط. ه.ن می‌گوید: «الطبیعة قوة بعدد هه: الفعل و التعمیر علی نهج و احده، من غیر اراده» (شفا، ج ۵ ص ۲۴۸).

۳. مقصود از جسم ماده نایه خود صورت نوعی است - (زیرا صورت نوعی در جسم حیوان می‌کند - نه جسم

مانند حرکت وضعی، کیفی، کمی و اینی - به حرکت در آوردن جسم به واسطه این حرکت است که همان غایت همان تمامیتی است که متحرک با حرکت خود رو به سوی آن دارد و طبیعت تحریک کننده، با تحریک خود، آن را می جوید و اگر آن غایت نمی بود، نه از محرک تحریک صدور می یافت و نه از متحرک حرکتی رخ می نمود.

[همین جمله اخیر است که «علت غایی» بودن غایت را تبیین می کند. توضیح این که: علت عبارت است از آنچه شیء بر آن توقف دارد و بدون آن تحققش ناممکن می باشد. از طرفی، دانستیم که در هر حرکتی، فاعل حرکت در جست و جوی غایت آن حرکت است و حرکت را فقط وسیله ای برای دست یابی به آن غایت قرار می دهد. پس تحقق حرکت، متوقف است بر این که حرکت غایتی داشته باشد. و آن غایت مطلوب فاعل حرکت باشد. از این رو می توان گفت: «غایت حرکت» علت غایی حرکت می باشد.]

مثلاً جسمی که از وضع اولیه خود به سوی یک وضع ثانوی حرکت می کند [مانند گلوله آفتاب گردان که از سمتی به سوی دیگری حرکت می کند، فقط خوراندن وضع دوم است] و حرکت خود را وسیله رسیدن به آن قرار می دهد، پس به سوی آن متوجه می شود؛ نه این نحو که از وضع اولیه خود خارج شده و حالتی سیال و گذرا پیدا می کند؛ به گونه ای که هر لحظه در وضع ویژه ای قرار می گیرد. و این وضع ها را یکی پس از دیگری طی می کند. تا بر یک وضع ثابت و بدون تغییر استقرار یابد و بر آن وضع بماند. این وضع نهایی همان تمامیتی است که مطلوب لنفسه می باشد و طبیعت تحریک کننده نیز همان را طلب می کند.

→ دیگری بیرون از صورت نوعی و جدا از آن، چرا که طبیعت و ضرورت نوعی یک جسم نمی تواند فاعل حرکت و به وجود آورنده حرکت در جسم دیگری باشد، بلکه نه‌ایاً می تواند زمینه حرکت را در آن به وجود آورد و تسبب به آن دهد. باشد.

اثبات علت غایی در حرکتهای عرضی ارادی

[۵] اگر محرک فاعل علمی باشد، یعنی فاعلی که علم او در فعلش مؤثر و دخیل می‌باشد، مانند نفوس انسانی، در این صورت حرکت با غیبتش، که وجود تام و کامل حرکت است، متعلق اراده فاعل می‌باشد، با این تفاوت که اراده اولاً و بالذات به غیبت و ثانیاً و بالتبع به حرکت تعلق می‌گیرد، چرا که مطلوبیت حرکت - چنان که گذشت - به خاطر رسیدن به غایت است.

اما باید توجه داشت که فاعل علمی، چه بسا، آن چه را ملایم با غایت و یا مقدر با آن است، غایت حرکت می‌پندارد و از این رو، همان را پایان حرکت خود قرار داده و در تخیل خود آن را با غایت حرکت یکی می‌کند و در نتیجه جسم را به سوی آن به حرکت می‌آورد؛ مانند کسی که به سوی مکانی حرکت می‌کند، تا دوست خود را ملاقات کند. [در این جا غایت حرکت رسیدن به مکان جدید است و ملاقات با دوست ملایم با آن می‌باشد، اما فاعل علمی در تخیل خود همان ملاقات با دوست را غایت حرکت قرار می‌دهد و برای وصول به آن، بدن را به حرکت در می‌آورد. او یا به سوی آبشخوری روانه می‌شود، تا آب بنوشد و یا در بازار حاضر می‌شود، تا خرید و فروش کند. [در این دو مورد، نوشیدن آب و خرید و فروش، مقارن با غایت حرکت است، نه عین آن، اما فاعل در تخیل خود آنها را با غایت حرکت یکی می‌کند.]

اثبات علت غایی در حرکتهای جوهری

[۶] این همه در صورتی است که فعل فاعل، حرکت عرضی باشد؛ خواه حرکت طبیعی و یا حرکت ارادی. اما اگر فعل فاعل یک فعل جوهری باشد، مانند انواع جوهری، یعنی اگر آن چه فاعل ایجاد می‌کند حرکت عرضی نباشد، بلکه یک موجود جوهری باشد، در این صورت اگر فعل از جوهرهایی باشد که یک نحوه تعلق و

وابستگی به ماده دارند، [خواه ذاتاً و فعلاً متعلق به ماده باشد، مانند صورت‌های عنصری و یا ذاتاً مجرد از ماده باشد و فقط در مقام فعل تعلق به بدن داشته باشد، مانند نفوس،] چنین جوهرهایی - همان‌گونه که به خواست خدا خواهند آمد^۱ - همگی در حال حرکت جوهری می‌باشند و وجودهایی سیال و تدریجی و گذرا دارند که به وجودهایی ثابت و پایدار منتهی می‌گردند و بر آن وجودهای ثابت [که همان عالم مجردات است] استقرار می‌یابند و [از آن حرکت و تکاپو خلاصی یافته، در آنجا می‌آرمند]. بنابراین، این جوهرهای متحرک و گذرا وجود تام و کاملی دارند که به سوی آن روان‌اند. و همان وجود تام است که مراد بالذات و مقصود اولی علت‌های فاعلی است و حرکت‌های جوهری به خاطر آن وجود تام و برای رسیدن به آن اراده شده است.

[حاصل آن‌که: جوهرهای مادی و نیز نفوس حیوانی و انسانی دائماً در حال حرکت‌اند، بلکه عین حرکت می‌باشند. و از این رو، غلظت فاعلی آنها در واقع علل فاعلی یک سری حرکت‌های جوهری می‌باشند و - چنان که گذشت - هر حرکتی غایتی دارد که فاعل حرکت برای دستیابی به آن، حرکت را ایجاد می‌کند. بنابراین، حرکت‌های جوهری مورد بحث نیز غایتی دارند و آن غایت، که با رسیدن به آن این حرکت‌ها پایان می‌یابند، همان وجودهای مجرد تامی هستند، که مرحله کامل و تام این جوهرهای سیال را تشکیل می‌دهند. و چون آن وجودهای تام مقصود اصلی و مطلوب نفس‌اند، غلت غایی آن حرکت‌های جوهری خواهند بود. پس حرکت‌های جوهری نیز دارای علت غایی می‌باشند.]

اثبات علت غایی در جوهرهای مجرد

[۷] و اگر فعل از قبیل جوهرهایی باشد که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده است، در این

صورت فاعل موجودی را آفریده است که فعلیت محض بوده و فاقد هرگونه قوای می‌باشد و لذا، برخلاف دیگر موجودات، به وجود تام و وجود ناقص منقسم می‌گردد، بلکه موجودی است که فی‌نفسه تام و کامل است و خودش به‌خاطر خودش مراد و مقصود می‌باشد، [نه برای رسیدن به چیز دیگری]. در این جافعل و غایت یکی است؛ بدین معنا که حقیقت فعل که در مرتبه وجود فاعل است، غایت رقیقه خودش می‌باشد، نه آن‌که فعل، علت غایی برای خودش بوده و بر خودش تقدم داشته باشد، چرا که یک شیء نمی‌تواند علت خودش باشد.

(توضیح این‌که: هر معلولی در مرتبه علت با وجود کامل‌تری موجود است، زیرا علت بنید کمال معلول را دارا باشد، تا بتواند آن را ایجاد کند. حکمای متأخر رابطه میان وجود معلول در مرتبه علت و وجود معلول در مرتبه خودش را با استفاده از واژه «حقیقت» و «رقیقه» تبیین کرده و می‌گویند: مرتبه‌ای از وجود شیء که در علت است، حقیقت آن است و مرتبه‌ای از آن که در معلول است، رقیقه آن می‌باشد. حقیقت و رقیقه یک شیء است که دو وجود دارد، بنابر این، اگر در مورد فعل جوهری مجرد می‌گوییم: «فعل و غایت یکی است و فعل خودش علت غایی خودش می‌باشد»، مقصود آن است که حقیقت فعل، علت غایی رقیقه آن است. و چون اینها دو وجودند، علت شیء برای خودش و تقدم شیء بر خودش لازم نمی‌آید.)

[۱۸] از مجموع آنچه گذشت، روشن شد که هر فاعلی در فعل خود غایتی دارد و آن غایت «علت غایی» فعل می‌باشد و این همان مطلوب ماست که درصدد اثباتش بودیم.

۱. پادشاهی است به این شکل که چگونه شیء می‌تواند علت غایی برای خودش باشد، و از آن‌که علت لزوماً تقدم بر معلول دارد و تقدم شیء بر خودش محال است.

نتایج بحث

امر اول: غایت فعل گاهی متحد با فعل است و گاهی مغایر با آن می باشد

[۹] غایت فعل - یعنی آنچه خواست و اقتضای فاعل اصالتاً به آن تعلقی می گیرد و آن را برای خودش می خواهد، [نه به عنوان وسیله ای برای چیزی دیگر] - گاهی با فعلش متحد است؛ بدین معنی که غایت فعل همان حقیقت فعل است که در مرتبه وجود فاعل قرار دارد و بازگشت آن به اتحاد فاعل و غایت می باشد؛ مانند آن جا که فعل فاعلی موجودی است با فعلیت تام، که هم در مقام ذات و هم در مقام فعل، مجرد از ماده بوده و خودش اصالتاً مراد و مقصود می باشد.

و گاهی غایت با فعل متحد نیست؛ بلکه مغایر با آن می باشد؛ مانند آن جا که فعل حرکت عرضی است و یا جوهری است که به نحوی وابسته به ماده می باشد؛ نظیر نفوس و صورت های منطوق در مواد. در چنین مواردی فاعل با توسل به تحریک، به غایبات مملوک خود دست می یابد [و این غایت است که اصالتاً مطلوب و مقصود فاعل می باشد]؛ اما حرکت اصالتاً مطلوب نیست؛ بلکه فقط وسیله ای برای دست یابی به غایت است. پس حرکت تحقق می یابد و غایت بر آن مترتب می گردد؛ خواه غایت مربوط به فاعل باشد - مانند کسی که گرفتاری یک انسان او را اندوهگین ساخته و برای دور کردن این اندوه از خود، مشکل او را برطرف می سازد - یا مربوط به ماده ای که فعل و حرکت را می پذیرد باشد - مانند کسی که [مدتی به یک پهلوی خوابیده و بدنش خسته شده و لذا] وضع خود را تغییر می دهد، تا خستگی از بدنش برطرف شود - و یا مربوط به چیزی دیگری باشد؛ مانند کسی که یتیمی را اکرام می کند و بزرگ می دارد، تا آن یتیم شادمان گردد.

امر دوم: تقدم وجود علمی غایت بر فعل در فاعل های علمی

[۱۰] فاعل های علمی، پیش از فعل، به غایت آن علم دارند؛ پس وجود علمی

غایت در این موارد پیش از فعل تحقق دارد؛ اگرچه وجود خارجی غایت پس از فعل و مترتب بر آن می‌باشد.

بیان مطلب آن است که: این گروه از فاعل‌ها با اراده کار انجام می‌دهند و اراده در هر صورت، مسبوق به علم می‌باشد. [زیرا اراده متعلق می‌خواهد و متعلق آن بید در ظرف اراده، که همان نفس و یا یک مجرد تام است، تحقق داشته باشد و تحقق متعلق اراده در ظرف نفس و یا یک مجرد تام، به معنای معلوم بودن آن برای فاعل می‌باشد.] حال، اگر آنچه از فاعل صدور می‌یابد از قبیل ایجاد حرکت باشد، خواه حرکت عرضی و یا جوهری، [در این صورت حرکت به خاطر وصول به غایت مراد می‌باشد؛ پس غایت خودش پیش از صدور فعل [بلاصالة] مراد فاعل است؛ [زیرا اراده تبعی حرکت بدون اراده بلاصالة غایت حرکت نمی‌تواند در فاعل تحقق یابد. و چون اراده شیء مسبوق به علم آن شیء است، در این موارد فاعل پیش از فعل علم به غایت آن داشته و وجود علمی غایت پیش از فعل خواهد بود.]

و اگر آنچه از فاعل صدور می‌یابد از قبیل ایجاد حرکت نبوده و فعل، خودش غایت خودش باشد؛ مانند آنجا که فاعل یک جوهر مجرد تام انفعلی را ایجاد می‌کند؛ در این صورت، اراده فعل و علم به آن فعل همان اراده غایت و علم به غایت خواهد بود. [پس در این موارد نیز لزوماً وجود علمی غایت پیش از فعل تحقق دارد.]

[۱۱] و اما این که گفته‌اند: «تصور غایت پیش از فعل است و وجود خارجی آن

پس از فعل و مترتب بر آن می‌باشد» درباره فاعل‌های طبیعی صحیح نیست. زیرا این گونه فاعل‌ها فاقد علم و شعور می‌باشند. [و نسبت به فاعل‌های غیر طبیعی نیز فقط در صورتی صحیح است که فعل از قبیل حرکت‌های عرضی و یا جوهری باشد، اما اگر فعل از قبیل جوهر مجرد نام باشد، وجود خارجی غایت، مانند وجود علمی آن، پیش از فعل و در مرتبه فاعل تحقق خواهد داشت.]

[۱۲] و اما این که گفته‌اند: «علت غایی، علت فاعلی برای فاعلیت فاعل است»

کلامی است مسامحه‌آمیز، [که در مورد فاعل‌های طبیعی اساساً پذیرفتنی نیست و در مورد فاعل‌های علمی نیز سختی دقیق نیست، گرچه می‌توان «حملی برای آن یافت و معنای صحیحی برایش در نظر گرفت؛ توضیح این‌که:]

فاعل‌های طبیعی فاعل علم و شعور می‌باشند و لذا غایات افعال آنها نمی‌تواند حضور علمی نزد آنها داشته باشد، تا فاعل را فاعل گردانند و به آن فاعلیت بدهد. از طرفی، وجود شایع غایت مترتب بر وجود فعل و متأخر از آن می‌باشد و وجود فعل نیز متأخر از وجود فاعل است [چون معلول آن است. پس وجود خارجی غایت دو مرتبه متأخر از فاعل خواهد بود.] بنابراین، غایت [نه به لحاظ وجود علمی‌اش و نه به لحاظ وجود خارجی‌اش]، امکان ندارد علت برای فاعلیت فاعل طبیعی باشد.

[۱۳] اما در مورد فاعل‌های علمی و غیرطبیعی، وجود خارجی غایت یا عین فعل است - [مانند آن‌جا که فعل جوهر مجرد تام است]؛ در این صورت [غایت همانند] فعل، معلول فاعل خواهد بود و امکان ندارد [غایت که] معلول [است]، علت خودش باشد. و یا [عین فعل نیست، بلکه] وجودش مترتب بر فعل و متأخر از آن می‌باشد؛ در این صورت نیز امکان ندارد وجود خارجی غایت، علت برای فاعل فعل - که متقدم بر فعل است - باشد [چرا که لازمه‌اش آن است که غایت در حالی که متأخر از فعل است، دو مرتبه متقدم بر فعل باشد و این معال است].

اما حضور علمی غایت برای فاعل، که پیش از فعل و متقدم بر آن است، وجودی ذهنی بوده و ضعیف‌تر از آن است که بتواند علت یک امر خارجی، یعنی فاعلیت فاعل، باشد.

[۱۴] حقیقت - چنان‌که به تفصیل بیان خواهد شد - آن است که فاعل‌های علمی، با وجودهای نوعی خود، علل فاعلی برای افعال مربوط به خود می‌باشند؛ افعالی که در سایه نوعیت آن فاعل‌ها تحقق می‌یابد و وجودشان متعلق به آن فاعل‌ها می‌باشد؛ همان‌گونه که هر یک از انواع طبیعی مبدأ فاعلی برای افعالی است که در اطراف آن به

وجود می‌آید و از آن صادر می‌گردد.

[توضیح این‌که فاعل‌های علمی - چون دیگر فاعل‌ها - ذاتاً فاعل‌اند و در فاعلیت خود نیازمند علت نمی‌باشند، چرا که آثار و افعال هر نوعی مستند به صورت نوعی آن است. به دیگر سخن: فاعلیت فاعل - که همان علت آن است - از صفات وجود آن می‌باشد و صفات هر وجودی عین آن وجود است و اگر نیازی در کار باشد، در اصل وجود فاعل خواهد بود. اما پس از آن‌که وجود فاعل تحقق یافت، انصاف آن وجود به صفاتش و ترتب آثارش بر آن، نیاز به علت دیگری ندارد.]

البته چون فاعل، فاعل علمی است؛ فاعلیت آن مشروط به حصول صورت علمی^۱ فعل نزد آن می‌باشد و بدین لحاظ، صورت علمی غایت شرط و متمم فاعلیت فاعل بوده و فعلیت تأثیر متوقف بر آن می‌باشد. و مقصود از این سخن که: «علت غایی، علت برای فاعلیت فاعل است» همین معناست. [یعنی مقصود آن است که صورت علمی علت غایی شرط و متمم فاعلیت فاعل است و فعلیت تأثیر مشروط به آن می‌باشد، نه آن‌که علت غایی حقیقتاً علت فاعلیت فاعل باشد، چرا که فاعل با نوعیت خود، علت فاعلی است برای افعالی که از آن صدور یافته و قائم به آن می‌باشد؛ افعالی که کمالات ثانوی فاعل‌اند و فاعل بدان‌ها استکمال می‌یابد.]

امر سوم؛ غایت همیشه مربوط به فاعل است

[۱۵] غایت، اگر چه در آغاز چنین می‌نماید که گاهی به فاعل باز می‌گردد و گاهی به ماده و گاهی به غیر آن دو، اما بر حسب نظر دقیق همیشه به فاعل باز می‌گردد [؛ بدین معنا که فاعل همیشه برای کمال خودش کار انجام می‌دهد و مقصود اصلی در همه افعالی که از فاعل صدور می‌یابد، خود فاعل است]. حتی کسی که به انسان در سندهای

۱. البته صدور صورت علمی فعل از آن جهت که دارای غایت می‌باشد.

احسان می‌کند، تا او را شادمان سازد، [اگرچه در آغاز چنین می‌نماید که هدف او از این کار شادمان ساختن آن شخص در مانده است، نه چیزی که مربوط به شخص فاعل است، اما اگر دقت شود، دانسته می‌شود که غایت در این جا نیز مربوط به خود فاعل است، زیرا او با دیدن احوال مانگوار آن مسکین، اندوهگین و متأثر گشته و با احسان خود می‌خواهد آن شرم و اندوه را از خودش برطرف سازد، هم چنین کسی که به جایی می‌رود قادر آن استراحت کند [و خستگی را از تن و بدن خود برطرف سازد، اگرچه به نظر می‌رسد غایت و هدف این کار به تن و بدن مربوط می‌شود، اما او در حقیقت می‌خواهد نفس بخوریش را از رنجی که به واسطه خستگی بدن بدو می‌رسد، رها کند.

[۱۶] حاصل آن‌که فعل همیشه با فاعل هم‌سنخ، سازگار و ملایم می‌باشد و با رضایت او از او صادر می‌گردد، [چون اثر فاعل و معلول آن می‌باشد و معلول همیشه با علت خود سنخیت و سازگاری دارد،] هم چنین غایتی که بر فعل مترتب می‌شود، همیشه هم‌سنخ و ملایم با فاعل است؛ از این رو، خبر و کمال برای فاعل خواهد بود.

[۱۷] اگر گفته شود: [فعل فاعل و نیز اثری که بر فعل مترتب می‌شود و غایت آن محسوب می‌گردد، هر دو معلول فاعل بوده و وجودشان ضعیف‌تر از فاعل می‌باشد؛ پس چگونه می‌توان گفت: غایت فعل، کمال برای فاعل است و فاعل آن را اراده می‌کند، در حالی که حکما گفته‌اند: [موجود عالی به واسطه موجود سافل استکمال نمی‌یابد و آن را اراده و قصد نمی‌کند، چرا که عالی علت سافل است و وجود علت قوی‌تر و مقامش برتر از معلول می‌باشد.

در پاسخ می‌گوییم: همان گونه که برخی از حکما گفته‌اند، اراده و حبّ فاعل تنها از آن جهت به فعلش تعلق می‌گیرد که آن فعل اثری از آثار اوست. پس در حقیقت اراده و حبّ فاعل ذاتاً به خود فاعل تعلق می‌گیرد و به تبع آن به غایت فعل (آنچه بر

فعل مترتب می‌شود).

[۱۸] توضیح این‌که: فصل وقتی یک غایت کمالی را تصور می‌کند، خودش را از آن جهت که نسبت به آن غایت اقتضا و سببیت دارد، ملاحظه می‌کند؛ مثلاً اگر سینه‌ای که قصد خوردن می‌کند تا سیر شود، خودش را از آن جهت که اقتضای این فعل را دارد، مشاهده می‌کند، فعلی که آن غایت خاص را یعنی سیری بر آن مترتب می‌گردد؛ یعنی خودش را در حالی که اقتضای «سیر بودن» در آن هست، مشاهده می‌کند و آن‌گاه اراده می‌کند که بر حسب وجود فعلی و خارجی سیر باشد.

حال اگر فاعل به نحوی تعنی به ماده داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت، که همان ذات فاعل به لحاظ فاعلیتش است، فاعل استکمال می‌یابد. زیرا فعلیت یافتن غایت به معنی آن است که فاعلیت ذات نسبت به یک فعل خاص از قوه به فعلیت رسیده و فاعل واجد چیزی شده که پیش از این آن را بالنفع دارا نبود، بلکه فقط اقتضای آن را داشت و بالقوه واجد آن بود.]

[همان‌گونه که بین شد، مقصود از غیتی که ذاتاً کمال فاعل است و حقیقتاً بدان استکمال می‌یابد، فاعلیت فاعل است؛ که عین فاعل می‌باشد، اما غایتی که بیرون از ذات فاعل بوده و وجودش مترتب بر فعل می‌باشد، [حقیقتاً موجب استکمال ذات فاعل نمی‌گردد، بلکه] ذات بالتبع^۱ به واسطه آن کامل می‌گردد؛ یعنی وقتی گفته می‌شود: «غایت مترتب بر فعل، ذات فاعل را کامل می‌گرداند» این اسناد مجازی است و آنچه در حقیقت ذات فاعل را کامل می‌گرداند، فعلیت یافتن فاعل است، که البته ملازم با فعل و غایت مترتب بر فعل می‌باشد.]

و اما فاعل اگر هم در مقام ذات و هم در مقابل فعل مجرد از ماده باشد، فی‌نفسه کامل می‌باشد و معنائی ندارد که به واسطه غایتش، که همان ذات تام‌التعلیه او است،

۱ مقصود از بالتبع در این عبارت فاعل می‌باشد.

استکمال یابد؛ زیرا ذات او از آغاز تام الفعلیه است. [در چنین مواردی ذات فاعل هیچ فوّه و حالت منتظره‌ای ندارد؛ نابا فعلیت یافتن آن، ذات کامل گردد، بلکه از آغاز هر کمالی را که می‌تواند داشته باشد، واجد می‌باشد.]

[۱۹] از آن چه گذشت روشن می‌شود که:

اولاً: غایت فاعل در فعلش عبارت است از: ذات فاعل از آن جهت که فاعل است [و همین غایت است که اصالتاً و بالذات مراد و مقصود فاعل بوده و محبوب آن می‌باشد] و اما غایت فعل، که بر فعل مترتب می‌گردد، به تبع فاعلیت فاعل مراد و مقصود می‌باشد.

[توضیح این که: فاعل در واقع خودش را می‌خواهد و آن چه را کمال برای او محسوب می‌شود؛ یعنی حب و اراده و قصد فاعل ذاتاً و اصالتاً به ذات کامل خودش تعلق می‌گیرد. و چون یکی از کمالات فاعل فاعلیت او است، حب و اراده فاعل بالاصالة به آن تعلق می‌گیرد؛ یعنی فاعل اولاً و بالذات می‌خواهد که بالفعل فاعل باشد. و از آن جا که فاعلیت فاعل توأم با تحقق فعل و غایت مترتب بر فعل می‌باشد، این حب به آنها نیز سرایت کرده و اراده و حب فاعل ثانیاً و بالتبع به فعل و غایت آن نیز تعلق می‌گیرد.]

از این جا دانسته می‌شود که به طور مطلق نمی‌توان گفت: «اراده عالی هرگز به مافیل تعلق نمی‌گیرد و عالی هیچ گاه قصد مافیل نمی‌کند». بلکه باید میان اراده بالاصالة و اراده بالتبع فرق نهاد و سخن فوق را درباره اراده بالاصالة صحیح دانست و نسبت به اراده بالتبع ناصواب به شمار آورد.]

[۲۰] و ثانیاً: غایت همیشه کمال فاعل است [؛ یعنی ملازم و هم‌سنخ با آن می‌باشد] و اگر فاعل به نحوی تعلق به ماده داشته باشد. [، خواه ذاتاً و فعلاً و یا فقط در مقام فعل]؛ در این صورت به واسطه غایت، یعنی فعلیت یافتن فاعلیتش، استکمال خواهد یافت. و اگر فاعل [هیچ تعلقی به ماده نداشته باشد] و «مطلقاً» مجرد باشد، در

این صورت غایت عین ذات او خواهد بود؛ ذاتی که کمال، خودش می‌باشد، بدون آن‌که کمال پس از نقص و فعلیت بعد از قوه باشد. [و لذا چنین فاعل‌هایی به واسطه غایت واجد چیزی نمی‌شوند که قبلاً فاقد آن بوده‌اند و ب‌آن استکمال نمی‌یابند.]

[بنابراین، این‌که گفته‌اند: «عانی به واسطه سافل استکمال نمی‌یابد» هم در فاعل مجرد صحیح است و هم در فاعل مادی؛ با این تفاوت که در فاعل مجرد اساساً استکمال راه ندارد، اما در فاعل مادی استکمال راه دارد. ولی این استکمال حقیقتاً به واسطه غایت فاعل، که همان فعلیت یافتن فاعلیت فاعل است تحقق می‌پذیرد و اگر به فعل و یا غایت مترتب بر فعل اسناد داده شود، از باب اسناد به غیر ماهونه نخواهد بود.

هم چنین روشن گشت که سخن مادر مورد استکمال یافتن فاعل به واسطه غایت، هیچ تعارضی ب‌آن گفته حکما ندارد، زیرا اسناد استکمال به فعل و نیز غایت فعل، که وجودشان ضعیف‌تر از فاعل است، اسناد مجازی است و استکمال حقیقتاً به واسطه فعلیت یافتن یکی از شیون فاعل تحقق می‌یابد.]

[۲۱] هم چنین از این جا روشن می‌گردد این گفتار که: «هر فاعلی که در فعل خود غایتی دارد به واسطه غایت خود استکمال می‌یابد و از آن بهره می‌برد، خالی از مسامحه نیست و [نمی‌توان آن را به عنوان یک حکم کلی و عام پذیرفت، زیرا این سخن] تنها در مورد فاعل‌هایی که به نوعی نعلی به ماده دارند، صحیح است.

تنبیه: بررسی سخن اشاعره و معتزله درباره علت غایی در افعال الهی

[۲۲] نظریه اشاعره: گروهی از متکلمان [= اشاعره] معتقدند که واجب تعالی در افعالش غرض و هدفی ندارد. چرا که ذاتاً بی‌نیاز از غیر خودش می‌باشد. و این همان سخن ایشان است که: «افعال خداوند معین به اغراض نیست»؛ [پس نمی‌توان پرسید خداوند به چه غرض و هدفی و چرا چنین کرد و چنان نکرد، زیرا خداوند غرض و

فاعل می‌باشد. یعنی خداوند حبّ به ذات و کمالات ذاتی خود دارد و این حبّ به ذات مستلزم حبّ به آثار ذات و افعال صادر از ذات می‌باشد؛ از این روست که آن افعال از او صدور می‌یابد. پس اگر پرسیده شود: غایت خداوند در افعالش چیست و چرا خداوند خلاق را آفرید؟ پاسخ آن است که: چون خدا خودش را ذاتاً دوست دارد و آثار ذاتش را نیز بالتبع دوست دارد. و چون «حبّ به ذات» عین ذات خداوند است. در مورد خدای سبحان علت فاعلی و علت غایی یکی خواهد بود.]

[۲۴] نقد نظریه معتزله: {نظریه معتزله، اگرچه مستلزم آن نیست که خداوند نیزمند غیر خود باشد^۱ و توسط غیاتی که بر افعالش مترتب می‌گردد، استکمال یابد و از آنها بهره‌مند شود، اما این اشکال بر آن وارد می‌شود که بنابر نظریه ایشان، عالی اراده سافل نموده و موجود شریف تر طالب و خواهان موجود پست تر شده [و قصد آن را کرده است، درحالی که اراده و حبّ عالی هرگز اولاً و بالذات و اصالتاً به سافل تعلّق نمی‌گیرد و اگر بدان تعلّق گیرد، ثانیاً و بالتبع می‌باشد. (و اگر غایتی که خداوند را به سوی فعل سوق داده و فعلی خداوند، بلکه فاعلیت او، بر آن متوقف می‌باشد. همان خیر و مصلحتی باشد که بر فعل مترتب می‌گردد، در این صورت غیر خدا [که همان مصلحت مترتب بر فعل است،] در خداوند تأثیر کرده است. با آن که خداوند فاعل نخستین بوده و فاعلیتش تامّ می‌باشد. و متوقف بر هیچ چیز نیست.

[۲۵] بلکه حقیقت امر - همان‌طور که گفته شد - آن است که غایت فاعل در فعلش چیزی نیست جز همان ذات فاعل از آن جهت که فاعل است و در واقع همان ذات فاعل او را به سوی فعل برمی‌انگیزاند. و اما غایتی که بر فعل مترتب می‌گردد، غایت

۱. البته نظریه معتزله مستلزم آن نحوه از نیازمندی بر غیر که اشعاره می‌پنداشتند و آن را از لوازم قول به غایت مدّ بودن افعال الهی می‌دانستند، نیست؛ یعنی نظریه ایشان مستلزم استکمال خداوند نبود. غایات مترتب بر تقدس نیست، اما مستلزم نحوه دیگری از نیازمندی می‌باشد و آن عبارت است از نیازمند بودن فاعلیت خداوند و توقف آن بر سیر، زیرا ذات غایی در نظر ایشان «سود رساندن به غیر» است و این امری جدا و منفک از ذات خداوند می‌باشد که فاعلیت، شد و شد بر آن متوقف است.

بالتبع است [و غایت بالأصالة همان ذات می‌باشد]. در مورد خدای متعال می‌گوییم: او فاعلی است که در فاعلیت خویش تام و کامل می‌باشد و علت نخستینی است که هر علتی بدو منتهی می‌شود. پس ذات متعالی او، به اعتبار آن‌که عین علم به نظام خیر می‌باشد، غایت است برای ذات او که به وجود آوردنده همه خیرها و مبدأ آغازین همه کمال‌هاست.

[۲۶] و این گفته ما که: «فاعلیت فاعل بر علت غایی توقف دارد»، اگرچه ظاهراً در مغایرت میان فاعل و علت غایی دارد، اما با این سخن ما که: «غایت ذات واجب همان ذات متعالی اوست» منافاتی ندارد، و جمیع میان آن دو نباید موهم تناقض گویی باشد.

زیرا مقصود از توقف و اقتضا در این مقام | غلبت خارجی و تأثیر و تأثر حقیقی نیست. تا مستلزم تقدم «متوقف علیه» و مقتضی، بر متوقف و مقتضا باشد، بلکه مقصود [معنای اعم آن، یعنی «عدم انفکاک» است. {پس وقتی می‌گوییم: «فاعلیت فاعل بر علت غایی توقف دارد و یا علت غایی مقتضی فاعلیت فاعل است» مقصود آن است که فاعلیت فاعل بدون علت غایی و منفک از آن نیست؛ خواه عین هم باشد و یا جدای از یکدیگر و خواه تأثیر و تأثر خارجی میان آنها برقرار باشد، یا فقط بر حسب تحلیل‌های ذهنی یکی از آنها متوقف بر دیگری باشد].

همان‌گونه که صدر المتألهین اشاره کرده است، این از مسامحات کلامی‌ای است که گوینده در آن بر درایت و فهم مخاطب | آشنا با اصطلاحات و [ورزیده در علوم تکیه می‌کند؛ مانند این که در تفسیر واژه «واجب بالذات» می‌گویند: واجب بالذات چیزی است که ذاتش اقتضای وجود دارد و موجودی است که به سبب ذات خویش موجود است [و از این قبیل تعبیرها] که ظهور در علت ذات واجب نسبت به وجود آن دارد؛ با آن‌که وجود واجب عین ذات اوست [و هیچ معایرتی میان آنها نیست، تا یکی علت و دیگری معلول باشد].

خدای متعال غایت همه غایات است

[۲۷۱] حاصل سخن این شد که علم خدای متعال به نظام خیر غایت برای فاعلیت اوست، که عین ذات او می باشد [به دیگر سخن: آنچه خداوند را برانگیخته تا عالم را بر نظام احسن بیافریند همان علم ذاتی او به نظام احسن است]. بلکه اگر خوب در این باره اندیشه کنیم، خواهیم دید که خداوند غایت همه غایات است [به دین معنا که همه چیز در واقع رو به سوی او دارد و حب او و عشق به او در همه موجودات سریان دارد و هدف و غرض اصلی و اساسی در پس همه غایات ها ذات کامل الهی می باشد و این معنای دیگری است برای غایت بودن ذات اقدس الهی، که بسی با معنای نخستین آن متفاوت می باشد. در معنای نخستین اطلاق «غایت» بر آن ذات متعالی به اعتبار فاعلیت خود آن ذات است و در این معنا اطلاق غایت بر او به اعتبار فاعلیت و تحریک دیگر موجودات می باشد. هم چنین معنای نخستین غایت، حاکی از حب ذات الهی به ذاتش است و معنای دوم آن بیانگر عشق و حب همه خلایق به او می باشد و این که محبوب حقیقی همه موجودات اوست،]^۱

برهان بر غایت نهایی بودن خداوند: پیش از این دانستیم که وجود هر معلولی، به لحاظ معلولیتش در مقایسه با عاقلش رابط می باشد و هیچ استقلالی از او ندارد. و نیز می دانیم که توقف و وابستگی [که همان معلولیت است] تنها در صورتی معنای

۱ صدر المتألهین در این باره می گوید: «كما أن نمبدأ بالأول غاية الأشياء بالنسبة المذكور [ای، بمعنی: چون غلبه نظام الخیر، الذي هو عين ذاته، داعياً له إلى افادة الخیر] فهو غاية بمعنى أن جميع الأشياء طالبة لكمالاتها، و منتهية به في تحصيل ذلك الكمالات، بحسب ما يتصور في حَقِّها، فلكلِّ منها عشق و شوق إليه، ارادةً كان أو طبعياً» (شماره ۲، ص ۲۷۳).

و در جای دیگر می گوید: «هو من هذا بمنزلة المعارف السبب بأن غاية جميع المحدثات، من القوى الغائية و السافلة، في تحركاتها و التفاعل الأول، من جهة توجه الأشياء إلى الحركة إليها، لا إلى ما بعدها، فيكون غاية بهذا المعنى أيضاً» (ص ۲۷۷).

صحیحی می‌یابد که سلسله معلول‌ها به یک موجود مستقل عطا می‌رسد؛ موجودی که
لنفسه متوقف علیه [و علت] می‌باشد. [نه آن که وجودش و استقلالش و علیتش را از
علت دیگری کسب کرده باشد و لغیره متوقف علیه باشد.] چه را که در غیر این
صورت در زنجیره علت و معلول‌ها تسلسل رخ خواهد داد.

به همین شکل، طلب، قصد، اراده، توجه و مانند آن [از تعبیرهایی که در مورد
علت غایی به کار می‌رود؛ آن‌جا که گفته می‌شود: فاعل در فعل خود طالب غایت است
و قصد و اراده آن را دارد و به سوی آن توجه است] تنها در صورتی به معنای صحیح
آن تحقق می‌یابد که سلسله مطلوب‌ها به چیزی منتهی گردد که مطلوب نفس،
مقصود نفس و مراد نفس بود و توجه نهایی موجودات به سوی او معطوف باشد. و
چون خدای متعال همان علت نخستینی است که همه هستی‌های دیگر بدو مسته
می‌گردد، او استقلال هر موجود مستقل و تکیه‌گاه هر تعلق و وابستگی خواهد بود؛
پس دیگر اشیا، بدون واسطه و یا با واسطه، تنها او را طلب می‌کنند و تنها به سوی او
توجه دارند. بنابراین، خدای متعال غایت هر شیء غایت‌داری است.

[حاصل این برهان به بیانی دیگر آن است که: معلول عین رابط و وابستگی به علت
مفیض می‌باشد و هر حیثیتی در آن باشد از شئون همان حیثیت در علت مفیض
می‌باشد، زیرا- همان‌طور که در فصل هشتم گذشت- هر حکمی به معلول نسبت داده
شود از آن وجود غش است. بنابراین، اگر یک معلول مطلوب شئی دیگر باشد،
مطلوبیت آن معلول از شئون مطلوبیت علت مفیضش خواهد بود، تا برسد به علتی که
خود معلول علت دیگری نیست؛ یعنی واجب ندائی که مطلوب واقعی و مقصود
حقیقی می‌باشد.]^۱

۱. حضرت علامه در تفسیر خود بر شئون، در تعلیل غایت نهایی بودن خداوند موافق باشد. و الله اعلم علیهم
السلام. لایکون مقصود، الاستقلال، و من المهرن علیه از وجودات تسکانات رابطه بالنسبة الی الواجب، عالمی
و نسب وجود به من حیث، می‌موجوده الواجب هو المقصود الحقیقی بهاء، ج ۲، ص ۲۷۸.

في أَنَّ الجُزَافَ والقصدَ الضروريَّ و العادةَ وما يناظرها من الأفعال لا تخلو عن غاية

[١] قد يتوهم أَنَّ من الأفعال الإرادية ما لا غاية له، كملاعب الأطفال و التنفس و انتقال المريض النائم من جانب إلى جانب و اللعب باللحية و أمثال ذلك، فينتقض بذلك كَثِيَّة قولهم: إِنَّ لكلَّ فعلٍ غايةً. و يدفع ذلك بالتأمل في مبادئ أفعالنا الإرادية و كيفية ترتب غاياتها عليها. فنقول: قالوا: إِنَّ لأفعالنا الإرادية و حركاتنا الاختيارية مبدء قريباً مباشراً لحركات المسماة أفعالاً، و هو القوة العاملة المنبئة في العضلات، المحركة إياها. و قبل القوة العاملة مبدء آخر هو الشوقية المنتهية إلى الإرادة و الإجماع، و قبل الشوقية مبدء آخر هو الصورة العلمية من تفكر أو تخيل يدعو إلى الفعل لغايته، فهذه مبادئ ثلاثة غير الإرادية.

[٢] أمّا القوة العاملة فهي مبدء طبيعي لا شعور له بالفعل، فغايتها ما تنتهي إليه الحركة كما هو شأن الفواعل الطبيعية.

و أمّا المبدآن الآخرين، أعني الشوقية و الصورة العلمية، فربما كانت غايتهما غاية القوة العاملة، و هي ما ينتهي إليه انحرکه، و عندئذ تتحد المبادئ الثلاثة في الغاية، كمن تخيل الاستقرار في مكان غير مكانه، فاشتاق إليه فتحرّك نحوه و استقرّ عليه، و ربما كانت غايتهما غير غاية القوة العاملة، كمن تصوّر مكاناً غير مكانه، فانتقل إليه لقاء صديقه.

[٣] والمبدء البعيد، أعني الصورة العلمية، ربما كانت تخيلية فقط بحضور صورة الفعل تخيلاً من غير فكر، وربما كانت فكريةً ولا محالة معها تخيل جزئي للفعل. و أيضاً ربما كانت وحدها مبدءً للشوقية، وربما كانت مبدءً لها بإعانة من الطبيعة، كما في التنفس، أو من المزاج كانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، أو من الخلق و العادة كاللعب باللحية.

[٤] فإذا تطابقت المبادئ الثلاثة في الغاية كالإنسان يتخيل صورة مكان فيشتاق إليه فيتحرك نحوه و يسمى جزافاً كان لفعله بما له من المبادئ غايته.

[٥] وإذا عُقب المبدء العلمي الشوقية بإعانة من الطبيعة كالتنفس أو من المزاج كانتقال المريض من جانب أملة الاستقرار عليه إلى جانب، ويسمى قصداً ضرورياً أو بإعانة من الخلق كاللعب باللحية، ويسمى الفعل حينئذ عادةً، كان لكل من مبادئ الفعل غايته. [٦] ولا ضير في غفلة الفاعل و عدم التفاته إلى ما عنده من الصورة الخيالية للغاية في بعض هذه الصور أو جميعها، فإنّ تخيل الغاية غير العلم بتخيل الغاية، و العلم غير العلم بالعلم.

[٧] والغاية في جميع هذه الصور المسماة عبثاً ليست غايةً فكريةً، و لا ضير فيه، لأنّ المبدء العلمي فيها صورة تخيلية غير فكرية، فلا مبدء فكري فيها حتى تكون لها غاية فكرية. و إن شئت قل: إنّ فيها مبدءاً فكرياً ظنياً ملحوظاً على سبيل الإجمال يلصق إليه الشوق المنبعث من تخيل صورة الفعل، فالطفل مثلاً يتعسّر الاستقرار على مكان غير مكانه، فينبعث منه شوق ما يلصق إلى أنّه راجح ينبغي أن ينقل، فيقتضي إجمالاً برجحانه، فيشتد شوقه فيريد فيفعل من دون أن يكون الفعل مسبقاً بعلم تفصيلي يتم بالحكم بالرجحان. نظير المتكلم عن ملكة، فيلفظ بالحرف بعد الحرف من غير تصوّر و تصديق تفصيلاً، و الفعل علمي اختياري.

[٨] وكذا لا ضير في انتفاء الغاية في بعض الحركات الطبيعية أو الإرادية المنتطعة دون الوصول إلى الغاية، و يسمى الفعل حين ذاك باطلاً، و ذلك أنّ انتفاء الغاية في فعل

أمرٌ و انتفاء الغاية بانقطاع الحركة و بطلانها أمرٌ آخر، و المدعى امتناع الأول دون الثاني، و هو ظاهر.

[٩] وليعلم أن مبادئ الفعل الإرادى من مرتبة على ما تقدّم، فهناك قوّة عاملة يترتب عليها الفعل، و هي مرتبة على الإرادة، و هي مرتبة على الشوقية من غير إرادة متخلّلة بينهما، و الشوقية مرتبة على الصورة العلمية الفكرية أو التخيلية من غير إرادة متعلّقة بها، بل نفس العلم يفعل الشوق، كذا قالوا. و لا ينافي إسنادهم الشوق إلى بعض من الصفات النفسانية، لأن الصفات النفسانية تلازم العلم.

[١٠] قال الشيخ في الشفاء: «لا نبعث هذا الشوق علّة ما لا محالة، إمّا عادةً أو ضجرٌ عن هيئة و إرادة انتقال إلى هيئة أخرى، وإمّا حرص من القوى المحركة والمحسنة على أن يتجدّد لها فعل تحريك أو إحساس. و العادة لذیذة، و الانتقال عن السملول لذیذ، و الحرص على الفعل الجديد لذیذ، أعني بحسب القوّة الحيوانية و التخيلية. و اللذة هي الخير الحسيّ و الحيوانيّ و التخيليّ بالحقيقة، و هي المنظونة خيراً بحسب الخير الإنسانيّ. فإذا كان المبدء تخيلياً حيوانياً فيكون خيره لا محالة تخيلياً حيوانياً، فليس إذن هذا الفعل خالياً عن خير بحسبه و إن لم يكن خيراً حقيقياً أي بحسب العقل». انتهى.

[١١] ثم إن الشوق لما كان لا يتعلّق إلّا بكمال مفقود غير موجود كان مختصاً بالفاعل العلميّ المتعلّق بالمادة نوعاً من التعلّق، فالفاعل السجود ليس فيه من مبادئ الفعل الإرادى إلّا العلم و الإرادة، بخلاف الفاعل العلميّ الذي له نوع تعلّق بالسادة، فإن له العلم و الشوق و الإرادة و القوّة المادية السباشرة للفعل، على ما تقدّم، كذا قالوا.

کارهای گراف و آنچه به قصد ضروری، عادت و مانند آن انجام می‌پذیرد، خالی از غایت نیستند

[۱] گاهی توهم می‌شود: پاره‌ای از افعال ارادی، بدون آن‌که غایت و هدفی در انجام آنها مورد نظر باشد، از فاعل صدور می‌یابد؛ مانند بازی‌های کودکان، نفس کشیدن، جابه‌جاشدن بیماری که خوابیده از یک پهلوی به پهلوی دیگر، بازی با ریش و مانند آن. (در این گونه کارها اگر از فاعل سؤال شود که چرا چنین کردی؟ هدف و غرض تو از انجام این کار چیست؟ پاسخی ندارد.) اینها موارد نقضی است که کماًیت این سخن حکما را که: «هر فعلی غایتی دارد» مردود می‌سازد.

مبادی سه‌گانه افعال ارادی

توهم یادشده با تأمل در مبادی افعال ارادی ما و دقت در نحوه ترتیب غایت ازها بر آن مبادی، برطرف می‌شود. بیان مطلب آن است که حکما گفته‌اند: «افعال ارادی

۱. شاید استاد دادن این پاسخ به حکما، که حاکی از نادانستی مؤلف از آن است؛ از آن رو باشد که این جواب بر آنچه در پایان فصل پیش بیان شد، که بحث علایی در تمام افعال همان کمال ذات فاعلی است، مبتنی نیست؛ بلکه مغایر با همان رای مشهور حکما می‌باشد که، بحث علایی عبارت است از آنچه حرکت، بدان پایان می‌یابد؛ معنی همان غایت حرکت.

و حرکت های اختیاری ما [لافاصل] دارای سه مبدأ می باشد: یکی مبدأ نزدیک و مباشر با حرکتاتی که افعال نامیده می شود و آن قوه عامله [- نیروی کارگزار] است که در عضلات بدن پراکنده است و آنها را به حرکت درمی آورد.

مبدأ دیگر شوق است، که پیش از قوه عامله بوده و به اراده و تصمیم^۱ منتهی می گردد.

مبدأ سوم که پیش از مبدأ شوقی وجود دارد، صورت علمی است، که با از طریق تفکر حاصل می گردد و یا از طریق تخیل و فاعل را به سوی فعل برای غایتی که دارد، دعوت می کند.

[مقصود از تفکر در اینجا معنای اعم آن است؛ یعنی مطلق حرکت نفس در معقولات، نه معنای اخص آن، که اختصاص به علوم نظری داشته و از سه حرکت ترکیب می یابد: حرکت از مجهول به سوی مبادی و حرکت در مبادی برای دست یابی به مبادی مناسب و حرکت از مبادی مناسب به سوی مطلب مورد نظر و کشف آن، و نیز باید توجه داشت که مبدأ علمی از تخیل خالی نمی باشد، اما گاهی تخیل صرف است و گاهی تخیل همراه با فکر.

توضیح این که: فاعل مختار برای آن که به انجام کاری برانگیخته شود، باید آن کار

۱ به عقیده بهر صورت علامه اراده غیر از شوق است و حتی با شوق مؤکد تفاوت دارد. (رنگ: فصل یازدهم از مرحله ششم). اما در نظر ایشان اراده و تصمیم از یک سنخ می باشد و در حقیقت جدا از هم را تشکیل نمی دهند. استاد محمدتقی جعفری نقل می کنند: «در یک مباحثه علمی حضرات علامه می فرمودند: تصمیم حالت شدیدی از اراده است، که در جیب اقدام به عمل می شود. و من می گفتم: اگر اراده، که عبارت است از اشتیاق، جریان شدیدی از میل برای وصول به هدف بوده باشد: تصمیم نوعی عمل و فعالیت مغزی یا روانی است، که اقدام به عمل معلول آن است و ممکن است در جریان اراده، شخصیت دست به کار نشود؛ در صورتی که تصمیم بدون نظر و واسطه شخصیت به وجود نمی آید».

با نظر می رسد، اختلاف اساسی میان استاد و علامه در آن است که حضرت علامه اراده را غیر از شوق، مؤکد می دانند، ولی حضرات استاد آن را همان اشتیاق و جریان شدیدی از میل می دانند.

را با غایتش به نحو جزئی تصور کند. ادراک جزئی، یا احساس است و یا تخیل و چون احساس مشروط به حضور محسوس بالعرض می‌باشد و پیش از تحقق فعل، فعلی در خارج نیست تا احساس بدان تعلق گیرد؛ در نتیجه ادراک جزئی فعل به صورت تخیل خواهد بود. پس هیچ فعل اختیاری خالی از تخیل نمی‌باشد. اما گاهی فاعل به مجرد تخیل یک کار به سوی آن برانگیخته می‌شود - مانند کودکان که به صرف تخیل یک سری حرکات، به آن شوق پیدا می‌کنند و آن را انجام می‌دهند - و گاهی در آن تأمل می‌کند و سود و زیانش را بررسی می‌نماید. اگر به این نتیجه رسید که فعل مورد نظر دارای فایده و مصلحت کافی است، بدان شوق پیدا می‌کند و آن را انجام می‌دهد؛ خواه این تأمل و بررسی توأم با تفکر به معنای خاص آن باشد، یا نباشد.

قوة عامله: شوق و صورت علمی، سه مبدأ «غیر ارادی» برای فعل اختیاری است. [در این جا لازم است چند نکته یادآوری شود: اولاً مبادی فعل اختیاری در نظر مؤلف متعصر به امور سه گانه یاد شده نیست؛ بلکه اراده نیز یکی از مبادی فعل اختیاری است، که جایگاه آن پیش از قوة عامله و پس از شوق می‌باشد.^۱

ثانیاً: «ارادی بودن» یک شیء اگر به معنای مسبوق بودن آن شیء به اراده و تعلق گرفتن مستقیم اراده به آن باشد، باید گفت: از میان مبادی یاد شده، تنها مبدأ اخیر، یعنی قوة عامله، لزوماً ارادی می‌باشد، زیرا تحریک این قوة مستند به اراده و مسبوق به اراده است. لذا سخن اخیر مؤلف،^۲ که هر سه مبدأ غیر ارادی است، ناتمام می‌باشد.

ثالثاً: مبدأ علمی و شوقی، اگرچه منوط به اراده و متوقف بر اراده نیست، گاهی مقدمات حصول آن ارادی می‌باشد و در این مورد می‌توان حصول مبدأ علمی و

^۱ حضرت مؤلف در دنباله همین فصل بدین مذهب تصریح دارد: آنجا که می‌فرماید: «وليعلم ان مبادی الفعل ارادی منقرضة على ما تقدم، فهناك قوة عالمة يتربى عليها الفعل، و هي مترتبة على الإرادة و هي مترتبة على الشهوة» و نیز در فصل بنزد هم از مرحله ششم، فرمود: «فمبادی الفعل فهناك العلم و الشوق و الإرادة و القوة العامة المحركة».

شوقی را نیز ارادی دانست.^۱

رابعاً: فعل خارجی که در اثر تحریک قوه عامله تحقق می‌پذیرد، از جهت استنادش به قوه عامله، فعل ارادی به شمار نمی‌رود، زیرا قوه عامله فاقد علم و شعور و اراده درباره کار خود می‌باشد، اما از آن جهت که مستند به انسان است، به عنوان یک شخصیت واحد که همه قوا در آن ب هم متحدند، فعل ارادی محسوب می‌شود.

غایت‌های هریک از مبادی فعل اختیاری

[۲] قوه عامله یک مبدأ طبیعی است؛ که هیچ شعور و آگاهی به فعل خود ندارد و از این رو غایت آن، هم چون دیگر فاعل‌های طبیعی، عبارت است از: «آنچه حرکت بدان پایان می‌یابد».

و اما دو مبدأ دیگر، یعنی مبدأ شوقی و صورت علمی، گاهی غایتشان همان غایت قوه عامله است؛ یعنی «آنچه حرکت بدان پایان می‌یابد» و در این صورت غایت مبادی سه‌گانه فعل، یکی خواهد بود؛ مانند کسی که در خیال خود، قرار گرفتن در جایی دیگر غیر از جایگاه فعلی خویش را تصور می‌کند و سپس بدان مایل و مشتاق می‌گردد و سرانجام به سوی آن رهسپار گشته و در آن استقرار می‌یابد و گاهی نیز غایت آن دو مبدأ با غایت قوه عامله مغایر می‌باشد؛ مانند کسی که جایگاه دیگری غیر از جایگاه فعلی خود را تصور می‌کند و آن‌گاه به سوی آن حرکت می‌کند، اما نه برای قرار گرفتن در آن مکان، بلکه برای دیدار با دوست خود.

۱ اشکال‌های فوق همه در صورتی وارد است که عبارت مؤلف^۲ به صورت، «فهذه مبادی ثلاثة غیر الارادية یا باند، چنانکه در چاپ‌های گوناگون بهذیه التحکمة ثبت شده است، اما اگر عبارت، به صورت «فهذه مبادی ثلاثة غیر الارادة» تصحیح شود، چنانکه استاد مصباح و برخی دیگر از استادان پیشنهاد می‌کنند، هیچ یک از اشکال‌های فوق وارد نخواهد شد.

صورت‌های گوناگون مبدأ علمی

[۳] دورترین مبدأ فعل اختیاری، یعنی صورت علمی، گاهی فقط تخیلی است؛ بدین نحو که صورت فعل در تخیل حاضر می‌گردد، بدون آن‌که مورد اندیشه و تأمل قرار گیرد [و بی‌آن‌که سود و زیان آن سنجیده و بررسی شود که آیا انجام دادنش با توجه به همه شرایط موجود، مصلحت دارد یا نه؟] و گاهی آن مبدأ علمی، فکری است، که البته تخیل جزئی فعل نیز همراه با آن است [، زیرا فعل اختیاری آدمی بدون تصور پیشین فعل امکان‌پذیر نیست و آن تصور پیشین، به‌ناچار صورت خیالی فعل خواهد بود].

هم‌چنین مبدأ علمی، [خواه تخیلی باشد و خواه فکری] گاهی به تنهایی مبدأ شوق است و گاهی با کمک طبیعت و سرشت مبدأ آن می‌باشد؛ مانند نفس کشیدن و گاهی با کمک مزاج مبدأ آن است؛ مانند جابه‌جاشدن بیماری که خوابیده از یک پهلوی به پهلوی دیگر و یا با کمک خلق و عادت مبدأ آن می‌باشد؛ مانند بازی با ریش.

همه مبادی فعل اختیاری دارای غایت می‌باشند

[۴] در آن‌جا که غایت مبادی سه‌گانه یکی است، فعل را «گِزاف» می‌نامند و هر یک از مبادی سه‌گانه آن دارای غایت و هدف می‌باشد؛ مانند انسانی که صورت مکانی را تخیل نموده و از گاه به بودن در آن مکان میل و شوق پیدا می‌کند و سپس به سوی آن رهسپار می‌گردد. [حاصل آن‌که فعل گِزاف، فعلی است که در آن مبدأ فکری وجود ندارد و تخیل فعل به تنهایی موجب برانگیخته‌شدن شوق و میل می‌گردد. در چنین مواردی مبدأ علمی همان تخیل است و غایتش همان چیزی است که حرکت بدان پایان می‌یابد].

[۵] و در صورتی که مبدأ علمی با کمک طبیعت شوق به کاری را برانگیزاند؛ مانند

نفس کشیدن و یا با کمک، مزاج میل به کاری، را در آدمی، به وجود آورد؛ مانند جابه جاشدن از یک پهلوی که او را خسته کرده است به پهلوی دیگر. در این موارد فعل را «قصد ضروری» می نامند؛ زیرا در این موارد طبیعت و یا مزاج باعث می شوند تقریباً به طور ضروری آدمی آن کار را قصد کند و قهراً شوق و میل به آن در او حاصل گردد؛ گویا قصد کار به هنگام تخیل آن، در این موارد ضروری و قهری است و انسان از خود اختیاری ندارد.]

و در صورتی که مبدأ علمی با کمک خلق و خوی، شوق به کار را در آدمی برانگیزد، آن کار را «عادت» می نامند؛ مانند بازی باریش، در تمام این موارد نیز هر یک از مبادی فعل دارای غایت می باشد.

حضور صورت خیالی غایت منافاتی با غفلت از آن ندارد

[۶] گفتیم فعل اختیاری با غایتی که دارد همیشه مسبوق به تخیل می باشد و فاعل مختار کاری را بدون تصور جزئی آن کار با غایتش انجام نمی دهد. در این جا ممکن است اعتراض شود که: آدمی در بسیاری موارد خود به خود کاری را انجام می دهد، بدون آن که توجه و التفاتی بدان داشته باشد، بلکه گاهی هنگام انجام کار و یا حتی پس از اتمام کار، به کلی از آن کار و غایت آن غافل است و این امر به ویژه در کارهایی از قبیل عادت و یا قصد ضروری روشن می باشد. کسی که عادت کرده است به هنگام سخن گفتن با تسبیح خود بازی کند، چه بسا بدون هیچ گونه توجه و انتفاتی این کار را می کند؛ به طوری که اگر بعداً از او سؤال شود، آن را انکار خواهد کرد. پس چگونه می توان گفت: در همه این افعال، انسان ابتدا فعل را با غایتی که دارد تصور می کند و سپس بدان شائق می گردد و آن گاه آن را انجام می دهد؟]

[در پاسخ به این اعتراض می گوییم: حضور صورت خیالی فعل و غایت آن نزد فاعل یک چیز است و التفات به آن صورت خیالی چیز دیگری؛ هیچ منعی ندارد که

فاعل در پاره‌ای از موارد یادشده و یا در همه آن موارد، از صورت خیالی غایت که نزد او حضور دارد، غافل بوده و بدان توجه نداشته باشد. چرا که تخیل غایت فعل غیر از علم به تخیل آن و علم به یک شیء غیر از علم به علم است. [چه بسا انسان از چیزی آگاه است، اما به آگاهی خویش التفات و توجه نداشته و در غفلت به سر می‌برد. مدعای ما آن است که فاعل در همه افعال یادشده غایت و هدف دارد و صورت خیالی فعل یا غایتش نزد او حاضر است و این منافاتی با غفلت و عدم توجه فاعل و غایت آن ندارد.]

غایت فکری در افعال عبث

[۷] طرح اشکال: اشکال اساسی در این جا آن است که فاعل در افعال گراف، قصد ضروری و عادت، غایت فکری و هدف عقلایی در نظر ندارد و اگر از او پرسیده شود: چرا این کار را انجام دادی؟ خواهد گفت: همین طوری آن را انجام دادم؛ قصد خاصی نداشتم و مانند آن، و از این جا برخی گمان کرده‌اند که در چنین مواردی فاعل اساساً هیچ غایت و هدفی ندارد و کاری انجام می‌دهد بی‌هدف و بی‌غایت.]

پاسخ نخست: [در پاسخ به این اشکال باید گفت: درست است که در افعال گراف، قصد ضروری و عادت - که به طور کلی «عبث» نامیده می‌شوند - غایت فکری وجود ندارد، اما ضروری به مدعای ما - [که هیچ فعلی بدون غایت نیست و هر مبدئی که فعلی از آن صادر می‌گردد، غایت و هدفی در آن فعل دارد] - وارد نمی‌سازد؛ زیرا مبدأ علمی در افعال عبث، یک صورت خیالی بدون فکر و اندیشه است و در نتیجه در این گونه کارها هیچ مبدأ فکری وجود ندارد، تا از آن غایت فکری مطالبه شود. [تعقل آدمی به هیچ وجه در این افعال دخالت نداشته و هیچ گونه مبدئیتی نسبت به شوق به آن افعال ندارد و لذا کاری از آن مبدأ صدور نیافته تا در انتظار غایتی متناسب با آن مبدأ باشیم. از طرفی فقدان غایت فکری، به معنای آن نیست که اساساً هیچ غایتی وجود ندارد؛

بلکه هر مبدئی به تناسب، در کار خود غایتی دارد، که البته گاهی با غایات دیگر مبادی یکی خواهند بود.^۱

پاسخ دوم: به بیانی دیگر می‌توان گفت: در افعال عبث هم مبدأ فکری وجود دارد، اما این مبدأ فکری، ظنی^۱ است و به صورت اجمال در ذهن فاعل حضور می‌یابد و شوقی که به واسطه حضور صورت خیالی فعل در نفس فاعل برانگیخته می‌شود، بدان مبدأ فکری اشاره دارد. به عنوان مثال، کودک ابتدا، بودن در جایگاه دیگری غیر از جایگاه فعلی خود را تصور می‌کند و از این تصور اشتیاقی در نفس او به بودن در آن جایگاه برانگیخته می‌شود و این اشتیاق یک نحوه دلالت و اشاره‌ای دارد به این که آن کار رجحان داشته و شایسته تحقق می‌باشد؛ از این جاست که فاعل به صورت ضمنی و اجمالی حکم به رجحان آن می‌کند و در اثر این حکم، شوق به بودن در آن مکان فزونی می‌یابد، پس آن را اراده می‌کند و آن‌گاه به سوی آن رهسپار می‌گردد، بدون آن‌که پیش از حرکت علم تفصیلی همراه با حکم [واقع‌بینانه و توأم با اندیشه و تأمل] به رجحان آن کار وجود داشته باشد؛ هم‌چون گوینده‌ای که از روی منکره سخنوری، حروف را یکی پس از دیگری ادا می‌کند، بی‌آن‌که آنها را تفصیلاً تصور و تصدیق کرده باشد و در عین حال فعل او علمی و اختیاری می‌باشد.

[تفاوت این پاسخ با پاسخ پیشین در آن است که در پاسخ پیشین، مبدأ فکری در افعال عبث اساساً انکار شده و مبدأ علمی، منحصر در صورت خیالی غایت دانسته شده است، بدون آن‌که هیچ تصدیقی به خیر بودن و راجح بودن آن از قوه فکری صادر شده باشد. اما در پاسخ دوم، وجود مبدأ فکری و تصدیق به خیر بودن و رجحان غایت در این‌گونه از افعال پذیرفته شده و تفاوت افعال عبث با دیگر افعالی که از روی برررسی و تأمل انجام می‌پذیرد، در آن دانسته شده که تصدیق به خیر بودن در افعال

^۱ مقصود از «ظن» در این جا اعتقاد غیرمطابق با واقع است؛ همان‌گونه که از کلام ابن‌سینا در شنا که در پایان همین فصل نقل خواهد شد، استفاده می‌شود و توضیحش خواهد آمد.

عبث، ناشی از شوقی است که بلافاصله پس از تصور فعل در نفس برانگیخته می‌شود؛ یعنی عادت، طبیعت، مزاج و اموری از این قبیل موجب می‌گردد که در پی تصور فعل، میل و اشتیاق به آن در آدمی به وجود آید و این میل و رغبت، خود باعث می‌شود که قوه فکری اجمالاً خیر بودن و رجحان آن فعل را تصدیق نماید. پس از این تصدیق اجمالی است که شوق فزونی می‌یابد و منجر به اراده و صدور فعل می‌گردد. اما در این افعال، منشأ تصدیق به خیر بودن و رجحان فعل، اندیشه و تأمل و بررسی منافع و مضار کار است. نه شوهی که در اثر تحلق و خوی، مزاج و یا طبیعت در نفس برانگیخته شده است. به همین دلیل مبدأ فکری در افعال عبث را یک تصدیق ظنی و پنداری به‌شمار آورند. گویا تصدیقی است نا استوار و نسنجیده و گویا خیر بودن آن کار، پنداری است. نه حقیقی و واقعی؛ چنان‌که در کلام شیخ الرئیس آمده است.

فقدان غایت در افعال باطل

[۸] پاره‌ای از حرکات طبیعی و یا ارادی وجود دارند که پیش از رسیدن به غایت و نقطه پایانی حرکت، متوقف می‌شوند. این‌گونه افعال و حرکات را «فعل باطل» می‌نامند. اما باید دانست که فقدان غایت در این‌گونه افعال زبانی به مدعای ما (که هر فعل و حرکتی، خواه طبیعی و خواه ارادی، دارای غایتی است، که بر آن مترتب می‌گردد و ارد نمی‌سازد؛) زیرا فقدان غایت در یک فعل مطلبی است و فقدان غایت به واسطه متوقف شدن حرکت و بطلان آن، مطلب دیگری. مدعای ما آن است که فقط مطلب نخست نادرست و ناممکن است، نه مطلب دوم و این روشن است.

[توضیح این‌که: مدعای ما آن است که هرگاه فعلی تحقق پذیرد، آن فعل غایتی خواهد داشت که لزوماً بر آن مترتب می‌گردد و عدم ترتب غایت بر افعال باطل این

مدعا را انقضی نخواهد کرد، زیرا در این موارد فعل به طور کامل تحقق نیافته، تا غایتش بر آن مترتب گردد. در افعال باطل فقدان غایت به خاطر فقدان فعل و عدم تحقق آن می باشد؛ مثلاً کسی که به قصد دانشگاه از منزل بیرون می رود و می خواهد مسافت بین خانه و دانشگاه را طی کند (فعل)، تا به دانشگاه برسد (غایت)، اما در میان راه تصادف کرده و حرکتش به سوی دانشگاه متوقف می گردد؛ درست است که به دانشگاه نمی رسد و غایت فعلش تحقق نمی یابد، اما نرسیدن به دانشگاه به خاطر آن است که او فاصله میان منزل تا دانشگاه را طی نکرده و فعل به طور کامل تحقق نیافته است. |

جایگاه هریک از مبادی فعل ارادی

[۹۱] جایگاه مبادی فعل ارادی که از ماسر می زند، بر همان ترتیبی است که گذشت. [نزدیک ترین مبدأ به فعل] قوه عامله است، که فعل [بدون وساطت مبدأ دیگری] بر آن مترتب می گردد. پیش از قوه عامله، اراده و پیش از اراده، شوق است، بدون آن که اراده دیگری میان آنها فاصله اندازد؛ [یعنی اراده خودش مسبوق به اراده دیگری نمی باشد، بلکه وقتی شوق و میل به کاری در نفس شدت یافت، زمینه آن فراهم می شود که اراده آن کار در نفس پدید آید. و اگر اراده خودش مسبوق به اراده دیگری می بود و آن اراده نیز مسبوق به اراده سومی و... تسلسل در زنجیره اراده ها لازم می آمد. که محال و ممتنع می باشد.]

پیش از شوق، صورت علمی فکری و یا تخیلی است، بدون آن که اراده ای به آن تعلق بگیرد؛ و در حقیقت، بنابر گفته حکما، خود علم است که شوق را در نفس به وجود می آورد و این منافاتی با آن ندارد که حکما گاهی شوق را به پاره ای از صفات نفسانی [مانند عادت و حرص،] نسبت می دهند، چرا که صفات نفسانی ملازم با علم می باشند.

[۱۰] شیخ‌الرئیس در شفا می‌گوید:

«برانگیخته شدن شوق [به یک کار در آدمی] به ناچار مستند به علّتی می‌باشد و آن عادت یا عادت است و یا ملول شدن از یک هیئت و حالت خاص و میل به جایگزین کردن هیئت دیگری به جای آن و یا حرص و تمایل شدید قوای تحریکی و احساسی برای ایجاد حرکت و یا احساس نازهای.

[هر یک از این امور می‌تواند شوق به کاری را در آدمی برانگیزد، زیرا] عادت و منقل شدن از آن چه ملالت آور است لذت بخش می‌باشد و هم چنین حرص بر انجام کار نازه لذت بخش می‌باشد؛ البته این لذت‌ها بر حسب قوه حیوانی و تخیلی است و لذت در حقیقت همان خیر حسی، حیوانی و تخیلی می‌باشد و آن چه بر حسب این قوا خیر است، بر حسب خیر انسانی [و به لحاظ قوه فکری]، خیر مضمون می‌باشد. پس در آن جا که مبدأ کار تخیلی و حیوانی است، خیر بودن کار نیز، به ناچار، تخیلی و حیوانی خواهد بود. بنابراین، چنین فعلی [بدون خیر و غایت نیست، بلکه] از خیر مضمون برخوردار می‌باشد؛ یعنی خیر بر حسب قوه تخیل؛ اگر چه چنین خیری حقیقی^۲ نیست؛ یعنی بر حسب قوه عقل خیر محسوب نمی‌شود. پایان کلام شیخ‌الرئیس.

[حاصل سخن شیخ‌الرئیس آن است که: نفس آدمی از آن جهت که دارای مرتبه حیوانی است، واجد لذت‌های حسی و خیالی می‌باشد و این گونه لذت‌ها برای انسان از آن جهت که انسان است، خیر محسوب نمی‌شود، بلکه برای او از آن جهت که

۱. استنباط به کلام شیخ‌الرئیس برای تأیید آن است که حکما گاهی شوق را به برخی از صفات نفسانی نسبت می‌دهند، اما در عین حال، کلام شیخ ارتباط و ثبوت دارد با پاسخ دومی که مؤلف^۱ از شبهه فقدان غایت فکری در افعال عبت ارائه نمود و تماماً آن را تأیید می‌کند.

۲. مقابل قرار دادن خیر حقیقی یا خیر مضمون، نشان‌دهنده آن است که مقصود از خیر مضمون، خیر غیر واقعی و دورغین است. بنابراین، مقصود از ظن در این جا همان اعتقاد غیر مطابق با واقع است.

حیوان است، خیر می‌باشد. اما انسان به واسطه عدم تأمل و اندیشه درست، گاهی می‌پندارد که این لذت‌ها برای او، از آن جهت که انسان است، خیر می‌باشد و لذا در صدد انجام آنها بر می‌آید.

افعال مجردات تام فاقد مبدأ شوقی است

[۱۱] شوق فقط به کمالاتی تعلق می‌گیرد که در فاعل تحقق ندارد و فاعل فاقد آن می‌باشد؛ از این رو، شوق تنها در فاعل علمی‌ای که یک نحوه تعلق و وابستگی به ماده دارد، به وجود می‌آید [و از مبادی فعل او محسوب می‌شود، زیرا چنین فاعلی دارای کمالات بالقوه می‌باشد؛ یعنی کمالاتی که ندارد و می‌تواند آنها را کسب کند. اما فاعل‌های مجرد، که همه کمالات خود را بالفعل دارند و حالت منتظره‌ای در آنها وجود ندارد، فاقد شوق می‌باشند. از طرفی فاعل‌های مجرد چون افعال خود را از طریق بدن و اعضای آن انجام نمی‌دهند؛ قوه عامله نیز ندارند.] بنابراین، در فاعل مجرد از مبادی فعل ارادی فقط علم و اراده وجود دارد [و از شوق و قوه عامله در آنها خبری نیست.] برخلاف فاعل علمی‌ای که یک نحوه تعلق به ماده دارد، چرا که این گونه فاعل‌ها - بنابر آنچه گذشت - دارای علم، شوق، اراده و نیروی مادی مباشر با فعل می‌باشند. آنچه آوریم بنابر نظر مشهور حکیمان است.

في نفي الاتفاق، وهو انتفاء الرابطة بين الفاعل والغاية

١١ رُبَمَا يَتَوَقَّعُ أَنَّ مِنْ الْغَايَاتِ الْمُرْتَبَةِ عَلَى الْأَفْعَالِ مَا هُوَ غَيْرُ مَقْصُودٍ لِفَاعِلِهَا. فَلَيْسَ كُلُّ فَاعِلٍ لَهُ فِي فِعْلِهِ غَايَةً، وَ مَثَلُوا لَهُ بِنِمْشٍ يَحْفَرُ بَرًّا لِيَصِلَ إِلَى الْمَاءِ فَيَعِشَرَ عَلَى كَنْزٍ، فَالْعُثُورُ عَلَى الْكَنْزِ غَايَةٌ مُرْتَبَةٌ عَلَى الْفِعْلِ غَيْرُ مُرْتَبِطَةٌ بِالْحَافِرِ وَلَا مَقْصُودَةٌ لَهُ، وَ بِنِمْشٍ يَدْخُلُ بَيْتًا لِيَسْتَقِيلَ فِيهِ فَيَنْهَدِمَ عَلَيْهِ فَيَمُوتَ، وَ لَيْسَ الْمَوْتُ غَايَةً مَقْصُودَةً لِلدَّخْلِ. وَ يَسْمَى النُّوعُ الْأَوَّلُ مِنَ الْإِتْفَاقِ بَخْتًا مُعِيدًا، وَ النُّوعُ الثَّانِي بَخْتًا شَفِيئًا.

[٢] وَالْحَقُّ أَنَّ لَا إِتْفَاقَ فِي الْوُجُودِ. وَ الْبَرَهَانُ عَلَيْهِ أَنَّ الْأُمُورَ الْمُسَكَّنَةَ فِي وَقُوعِهَا عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ: دَائِمِي الْوُقُوعِ، وَ الْكَثْرِي الْوُقُوعِ، وَ الْمَتَسَاوِي الْوُقُوعِ وَ اللَّاقُوعِ، وَ الْأَقْلِي الْوُقُوعِ. أَمَّا الدَّائِمِي الْوُقُوعِ وَ الْكَثْرِي الْوُقُوعِ، فَكُلُّ مُنْهَمَا عِلَّةٌ عِنْدَ الْعَقْلِ بِالضَّرُورَةِ. وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْكَثْرِي الْوُقُوعِ يَعْارِضُهُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ مَعَارِضُ يَمْنَعُهُ مِنَ الْوُقُوعِ بِخِلَافِ الدَّائِمِي الْوُقُوعِ حَيْثُ لَا مَعَارِضَ لَهُ، وَ إِذَا كَانَ تَخَلَّفَ الْكَثْرِي فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ عَنِ الْوُقُوعِ مُسْتَعْدًّا إِلَيْهِ مَعَارِضُ مَفْرُوضٍ فَهُوَ دَائِمِي الْوُقُوعِ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَعَارِضِ بِالضَّرُورَةِ. مِثَالُهُ الْوَلِيدُ الْإِنْسَانِي يُولَدُ فِي الْأَغْلَبِ ذَا أَصَابِعِ خَمْسٍ. وَ يَتَخَلَّفُ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ قِيُولُهُ وَ لَهُ إِصْبَعٌ زَائِدَةٌ، لَوْ جُودَ مَعَارِضُ يَعْارِضُ الْقُوَّةَ الْمَصُورَةَ فِيمَا تَقْتَضِيهِ مِنَ الْفِعْلِ، فَالْقُوَّةُ الْمَصُورَةُ بِشَرْطِ عَدَمِ الْمَعَارِضِ تَأْتِي بِخَمْسِ أَصَابِعٍ دَائِمًا.

[٣] وَنَظِيرُ الْكَلَامِ يَجْرِي فِي الْأَقْلِي الْوُقُوعِ، فَإِنَّهُ مَعَ اشْتِرَاطِ الْمَعَارِضِ الْخَاصِّ

الذي يعارض السبب الأكثرِّي دائمي الوقوع بالضرورة، كما في مثال الإصبع الزائدة، فالقوة المصورة كلما صادفت في السجل مادة زائدة تصلح لصورة إصبع على شرائطها الخاصة، فإنها تصوّر إصبعاً دائماً.

[٤] ونظير الكلام الجاري في الأكثرِّي الوقوع و الأقلِّي الوقوع يجري في المتساوي الوقوع و اللاوقوع، كقيام زيد و قوده.

[٥] فالأسباب الحقيقية دائمة التأثير من غير تخلف في فعلها و لا في غايتها والقول بالاتفاق من الجهل بالأسباب الحقيقية و نسبة الغاية إلى غير ذي الغاية، فعنور الحافر للير على الكنز إذا نُسب إلى سببها الذاتي، و هو حفر الير بشرط محاذاته للكنز الدفين تحته، غاية ذاتية دائمية، و ليس من الاتفاق في شيء، و إذا نُسب إلي مطلق حفر الير من غير شرط آخر كان اتفاقاً و غاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتي الدائم، و كذا موت من انهدم عليه البيت و قد دخله للاستظلال و إذا نُسب إلى سببه الذاتي وهو الدخول في بيت مُشرف على الانهدام و المكث فيه حتى ينهدم، غاية ذاتية دائمية، و إذا نُسب إلى مطلق دخول البيت للاستظلال كان اتفاقاً و غاية عرضية منسوبة إلى غير سببه الذاتي، و الكلام في سائر الأمثلة الجزئية للاتفاق على قياس هذين المثالين.

[٦] و قد تمسك القائلون بالاتفاق بأمثال هذه الأمثلة الجزئية التي عرفت حالها. و قد نُسب إلى ذي مقراطيس أن كينونة العالم بالاتفاق، و ذلك أن الأجسام مؤلفة من أجرام صغار صلبة منبثة في خلاء غير متناه، و هي متشكلة الطبائع مختلفة الأشكال دائمة الحركة، فاتفق أن تصادفت منها جملة اجتمعت على حياة خاصة، فكان هذا العالم. و لكتبه زعم أن كينونة الحيوان و النبات ليس باتفاق.

[٧] و نُسب إلى أنباز قلس أن تكون الأجرام الاسطسية بالاتفاق، فما اتفق منها أن اجتمعت على نحو صالح للبقاء و النسل بقي، و ما اتفق أن لم يكن كذلك لم يبق و تلاشى، و قد احتج على ذلك بعدة حجج:

[٨] الحجة الأولى: أن الطبيعة لا روية لها فكيف تفعل فعلها لأجل غاية؟

[٩] وأجيب عنها بأن الروية لا تجعل الفعل ذا غاية، وإنما تميز الفعل من غيره و تعينه، ثم الغاية تترتب على الفعل لذاتها لا بجعل جاعل. فاختلاف الدواعي والصوارف هو الموحج لأعمال الروية السعته، و لولا ذلك لم يحتج إليها، كما أن الأفعال الصادرة عن الملكات كذلك، فالمتكلم بكلام يأتي بالحرف بعد الحرف على هيأتها المختلفة من غير روية يترؤى بها. ولو ترؤى لتبدل و انقطع عن الكلام، وكذا أرباب الصناعات في صناعاتهم، لو ترؤى في ضمن العمل واحد منهم لتبدل و انقطع.

[١٠] الحجة الثانية: أن في نظام الطبيعة أنواعاً من الفساد و الموت، و أقساماً من الشر و المساءة في نظام لا يتغير عن أسباب لا تخلف، و هي غير مقسودة للطبيعة، بل لضرورة المادة، فلنحكم أن أنواع الخير و المنافع المترتبة على فعل الطبيعة أيضاً على هذا النمط، من غير قصد من الطبيعة ولا داع يدعوها إلى ذلك.

[١١] وأجيب عنها بأن ما كان من هذه الشرور من قبيل عدم بلوغ الفواعل الطبيعية غاياتها لا تقطع حركاتها، فليس من شرط كون الطبيعة متوجهة إلى غاية أن تبلغها، و قد تقدم الكلام في الباطل.

[١٢] و ما كان منها من قبيل الغايات التي هي شرور و هي على نظام دائمٍ فهي أمور خيرها غالب على شرها، فهي غايات بالقصد الثاني، و الغايات بالقصد الأول هي الخيرات الغالبة اللازمة لهذه الشرور، و تفصيل الكلام في هذا السعنى في بحث القضاء.

[١٣] فتشكّل الطبيعة في أفعالها التي تنتهي إلى هذه الشرور مثل التجار، يريد أن يصنع باباً من خشب فيأخذ بالنحت والنشر، فيركّب و يصنع، ولازمه الضروري إضاعة مقدار من الخشبة بالنشر والنحت، و هي مرادة له بالقصد الثاني بتبع إرادته لصنع الباب.

[١٤] الحجة الثالثة: أن الطبيعة الواحدة تفعل أفعالاً مختلفة مثل الحرارة، فإنها

تحلّ الشمع، و تعقد الملح، و تُسود وجه القصّار، و تُبيض وجه الثوب.

[١٥] وأجيب عنها بأنّ الطبيعة الواحدة لا تفعل إلاّ فعلاً واحداً له غاية واحد و أمّا ترتّب آثار مختلفة على فعلها فمن التّوابع الضروريّة لمقارنة عوامل و موانع متنوعة و متباينة.

[١٦] فقد تحصّل من جميع ما تقدّم أنّ الغايات السّرتيّة على أفعال الفواعل غايات ذاتيّة دائميّة لعلّها و أسبابها الحقيقيّة، و أنّ الآثار النّادرة التي تسمى اتّفاقيات، غايات بالعرض منسوبة إلى غير أسبابها الحقيقيّة، و هي يعينها دائميّة بنسبتها إلى أسبابها الحقيقيّة، فلا مناص عن إثبات الرّابطة الوجوديّة بينها و بين السبب الفاعليّ الحقيقيّ.

[١٧] ولو جاز لنا أن نشكّ في ارتباط هذه الغايات بفواعلها مع ما ذكر من دوام الترتّب لجاز لنا أن نشكّ في ارتباط الفعل بالفاعل، و لهذا أنكر كثير من الفائلين بالاتّفاق العلّة الفاعليّة كالفائيّة، و حصروا العلّة في العلّة الماديّة، و قد تقدّم الكلام في العلّة الفاعليّة.

بطلان اتفاق

بیان اصطلاح گوناگون «اتفاق»

[۱] «اتفاق» اصطلاحات گوناگونی دارد؛ از جمله:

۱- به معنای نفی علت فاعلی؛ مانند آن جا که مادی مسلکان و ملحدان می گویند: «پیدایش جهان هستی اتفاقی است؛ یعنی جهان هستی خود به خود پدید آمده است، بی آن که علتی آن را به وجود آورده باشد».

۲- به معنای نفی ایجاب فاعل؛ کسانی که منکر رابطه ضروری میان علت و معلول اند و وجود معلول در ظرف وجود علت را حتمی و تخلّف پذیر ندانسته و می گویند: «اگر علت تحقق داشته باشد، به وجود آمدن معلول اتفاقی است».

۳- به معنای نفی علت غایی؛ برخی معتقدند که میان فاعل و غایت رابطه ای ضروری و تخلّف ناپذیر برقرار نیست؛ بدین معنا که فاعل چه بسا کاری را برای رسیدن به هدف و غایت خاصی انجام می دهد، اما فعل او به غایت دیگری منتهی می گردد، که مقصود فاعل نبوده و فعل برای آن انجام نیافته است. و یا در مورد فاعل های طبیعی می گویند: این فاعل ها در فعل خود هیچ قصدی ندارند و متوجه جهت و هدف خاصی نمی باشند و در آنها اقتضای رسیدن به نقطه خاصی وجود ندارد.

۴- گاهی نیز مقصود از اتفاقی یک امر حقیقی است که علت و سبب پارهای حوادث می‌باشد. گروهی معتقد بوده‌اند که غیر از علل چهارگانه (علت فاعلی، علت صوری، علت مادی و علت غایی) علت دیگری نیز در علم وجود دارد به نام «اتفاق»^۱.

بنابر اصطلاح اول، امر اتفاقی پدیده‌ممکنی است که علت فاعلی ندارد و بنابر اصطلاح دوم، امر اتفاقی معلولی است که بی‌آنکه وجودش ضروری و واجب شده باشد، از علت خود صدور یافته است و برطبق اصطلاح سوم، امر اتفاقی غایت و نتیجه‌ای است که بر فعل مترتب شده است، اما مقصود فاعل نبوده و فعل برای رسیدن به آن انجام نیافته است و برطبق اصطلاح چهارم، امر اتفاقی پدیده‌ای مستند به اتفاق است و اتفاق به عنوان یک علت معیار به علل چهارگانه، آن را به وجود آورده است.

اتفاق به معنی نخست، آن در بحث «اثبات علت فاعلی»^۲ و به معنای دوم آن در بحث «وجوب معلول» در ظرف وجود علت،^۳ ابطال گردید. اتفاق به معنای چهارم آن اساساً فرض ندارد و بطلانش با کسی تأمل روشن می‌گردد. آنچه هم‌اکنون مورد بحث است اتفاق به معنای سوم آن می‌باشد؛ چنان‌که مؤلف در تفسیر آن می‌گویند:

اتفاق عبارت است از «فقدان رابطه میان فاعل و غایت» [به بدین معنا که فاعل کاری را با قصد و اراده برای رسیدن به هدف خاصی انجام می‌دهد، اما آن کار به هدف مورد نظر نمی‌رسد، بلکه نتیجه دیگری که مقصود فاعل نبوده و فعل کار را به خاطر آن انجام نداده است، بر آن مترتب می‌گردد و با آن که فاعل اساساً به سوی خاتمی

۱. با کسی تأمل داشته‌ام، بشود که نظریه فروع اساساً قابل فرض نیست؛ یعنی این که بگوئیم معلوم در بکون و بیدایش پدیده‌های مدخلیت دارد، ولی نه فاعل آن است، نه غایت آن و نه ماده و نه مرکب آن می‌باشد. چنین چیزی اساساً فرض ندارد. (از کتاب درج ذیل: الهیات، ج ۱، ص ۱۸۵)

۲. در کتاب فصل ششم از مرحله هشتم.

۳. در کتاب فصل سوم از مرحله هشتم.

در حرکت نیست و در افعال خود به سوی نقطه خاصی توجه ندارد.]

نظریه قائلان به اتفاق^۱

برخی گمان کرده‌اند پاره‌ای از غایاتی که بر افعال مترتب می‌گردد، مقصود فاعل نیست و بنابراین، ادعای حکیمان مبنی بر این‌که: «هر فاعلی در فعل خود غایتی دارد، که بر فعل او مترتب می‌گردد» ناتهام می‌باشد؛ به عنوان مثال، کسی که چاهی حفر می‌کند تا به آب برسد، اما به جای آب به گنج می‌رسد، دست‌یابی به گنج غایتی است که بر فعل مترتب شده، اما این غایت ارتباطی با حفر کننده چاه ندارد و مراد و مقصود او نبوده است. هم‌چنین کسی که وارد خانه‌ای می‌شود تا از سایه آن بهره‌مند گردد، اما سقف خانه بر سر او فرو می‌ریزد و او می‌میرد، در حالی که هدف او از وارد شدن به خانه آن نبود که زیر آوار بمیرد، نوع اول از اتفاق را «بخت سعید» [= خوش‌شانسی] و نوع دوم آن را «بخت شقی» [= بدشانسی] می‌نامند.

[حاصل آن‌که: در برخی موارد غایتی که بر فعل مترتب می‌شود به گونه‌ای نیست که ترتبش بر فعل واجب و ضروری باشد و لذا نمی‌توان آن غایت را به آن فعل خاص و یا فاعل آن فعل نسبت داده و مثلاً گفت: رسیدن به گنج غایت حفر چاه است و یا غایت کسی است که چاه را حفر می‌کند. چرا که اگر رسیدن به گنج، غایت چنین فعل و چنین فاعلی باشد، باید دائماً بر آن مترتب گردد، در حالی که جز در موارد نادر، آن غایت بر آن فعل مترتب نمی‌گردد.]

بررسی نظریه «اتفاق»

[۲] حقیقت آن است که در جهان هستی اتفاق وجود ندارد. برای اثبات این مدعا

۱. البته قول به اتفاق و نمی‌رابطه بین فاعل و غایت، صورت‌های دیگری نیز دارد، که در طی بحث برخی از آنها بیان خواهد شد.

می‌گوییم:^۱ اموری که وقوعشان ممکن می‌باشد، در ارتباط با علتشان و چگونگی صدور آنها از علت، در نظر بدوی، بر چهار قسم می‌باشند:

۱- اموری که وقوعشان دائمی و همیشگی است؛ [مانند صدور گرما و روشنایی از آتش، چرا که آتش در هر جا و هر شرایطی که تحقق یابد، گرما و روشنایی از خود بروز می‌دهد].

۲- اموری که وقوعشان اکثری است؛ [مانند بجه پنج انگشتی، زیرا بجه‌ای که در شکم مادر تکون می‌یابد در بیشتر موارد دارای پنج انگشت در هر دست می‌باشد و نیز مانند آتش که در بیشتر موارد چوبی را که مجاور آن قرار گرفته، می‌سوزاند].

۳- اموری که وقوعشان اقلی و نادر می‌باشد؛ [مانند بجه شش انگشتی، که به ندرت دیده می‌شود].

۴- اموری که وقوع و عدم وقوعشان مساوی است؛ [مانند نشسته بودن یک فرد و یا ایستاده بودن وی، که تقریباً به‌طور مساوی از آن شخص صدور می‌یابند].

۱. این بیان مأخوذ از کلام شیخ الرئیس در طبعیات شفا (فصل سیزدهم و چهاردهم از مقاله نخست) است. حاصل سخن شیخ الرئیس آن است که: اتفاق عبارت است از: «وقوع یک امر اقلی الوقوع یا مساوی الوقوع و اللاوقوع»، ولو بر حسب اعتقاد گوینده. و علت فاعلی را آن‌گاه اتفاقی گویند که تأثیرش دائمی و یا اکثری نباشد، هم چنین غایت را وقتی به‌طور دائم و یا اکثری بر فعل مترتب نگردد، اغافی می‌خوانند. اما باید دانست منشأ عدم صدور فعل از فاعل در موارد ندر، آن‌جا که فعل اکثری است، نه دائمی، آن است که فاعل دیگری وجود دارد که با آن معارضه می‌کند. بنابراین است فعل به آن فاعل، نسبت معلول به علت نام‌اش نخواهد بود، چرا که یکی از اجزای علت تازه «عدم معارضه» است، اما فعل نادر در واقع به آنچه فاعل اقلی تأثیر گمان شده، مستند نیست، بلکه فاعل حقیقی آن، چیز دیگری است که صدور فعل از آن دائمی و یا اکثری می‌باشد و هم چنین است فاعلی که نسبت به صدور فعل و عدم صدور فعل حالت تساوی دارد. از این‌جا دانسته می‌شود فاعلی که تأثیرش نادر است و یا تأثیر آن مساوی است، در واقع فاعل حقیقی آن فعل نبوده، بلکه فاعل بالعرض آن است؛ همان‌گونه که غایتی که به ندرت و یا در نیمی از موارد مترتب بر فعل فاعل می‌شود، ثابت، حقیقی آن فعل نبوده، بلکه غایت بالعرض آن می‌باشد. نتیجه تحلیل فوق آن است که اتفاق در صورتی که فعل یا فاعل بالعرض و یا غایت بالعرض آن مستحیده شود، به لحاظ آن‌که اقلی الوقوع و یا مساوی الوقوع و اللاوقوع است، صدق می‌کند. پس اتفاق امری عینی نیست که علت برای چیزی و یا معلول چیزی باشد، بلکه موافق آن به مقایسه و نحوه خاصی از لحاظ می‌باشد.

آنچه وقوعش دائمی و با اکثری است، نزد عقل، به طور حتم و بالضرورة دارای علت می‌باشد؛ با این تفاوت که آنچه وقوعش اکثری است، معارضی دارد که گاهی مانع از تحقق آن می‌شود؛ مانند رطوبت؛ که گاهی از سوختن چوبی که مجاور آتش است، جلوگیری می‌کند؛ برخلاف آنچه وقوعش دائمی است، که هیچ معارضی ندارد و چیزی مانع از تحقق آن نمی‌شود. از آن جا که تحقق نیافتن اکثری در باره‌ای از موارد، به سبب وجود عامل معارض است؛ در صورتی که عدم آن معارض، را شرط کنیم، وقوع و تحقق آن دائمی و همیشگی خواهد بود؛ مثلاً چوب به شرط آنکه مرطوب نباشد، همیشه در مجاورت آتش خواهد سوخت.

به عنوان مثال؛ نوزاد آدمی در غالب موارد پنج انگشت دارد. اما گاهی اوقات، برخلاف این جریان عمومی، نوزادی که به دنیا می‌آید، شش انگشتی است. منشأ این تخلف آن است، که یک مانع و یک معارض نگذاشته است که نیروی صورت‌گر در رحم مادر، آن گونه که طبیعت آن اقتضا دارد، عمل کند. در این مورد می‌توان گفت؛ نیروی صورت‌گر، اگر معارض نداشته باشد، همیشه و دائماً برای پدید آمدن پنج انگشت قرار می‌دهد.

[۳] نظیر این سخن در اموری که وقوعشان اقلی و نادر است نیز می‌آید؛ یعنی اگر «وجود معارض» را شرط کنیم و موجب اکثری را مشروط به وجود معارض در نظر بگیریم، وقوع آن امر اقلی و نادر به طور حتم دائمی و همیشگی خواهد بود. در همان مثال بالا، نیروی صورت‌گر هرگاه در رحم ماده زایدی بیابد که برای انگشت شدن مناسب بوده و همه شرایط آن را داشته باشد، قطعاً آن را به صورت انگشت در خواهد آورد، بی آنکه تخلفی در آن مشاهده شود.

[۴] و نظیر آنچه در مورد اکثری و اقلی بیان شد، در مورد آنچه وقوع و عدم وقوعش مساوی است، نیز می‌آید؛ مانند ایستادن حسن و نشستن وی. (پس اگر فرض کنیم تمام شرایطی که ایستادن حسن مشروط به آن است موجود و همه مواع

آن معدوم می‌باشد، حسن باف‌نظر ورة ایست‌ده خواهد بود.]

[۵] از مقدمه بالا روشن می‌شود که تأثیرگذاری اسباب حقیقی (۱) که همان علت تامه دُعل را تشکیل می‌دهد، به‌طور دائم و همیشگی است؛ به‌گونه‌ای که صدور فعل از آن و ترتب غایت بر آن، حتمی و بدون تخلف می‌باشد و قول به اتفاق در واقع از جهت به اسباب حقیقی و نسبت دادن غایت به غیر صاحب غایت ناشی می‌شود. بنابراین، در مورد مثال اول قائلان به اتفاق باید گفت: دست‌یابی چاه‌کن به گنج، یک سبب ذاتی دارد، [که واجد همه شرایط و فاقد همه موانع بوده و علت تامه آن می‌باشد]. [که عبارت است از: «کندن چاه به شرط آن‌که محاذی با گنجی باشد که زیر آن نهفته است». و اگر ما آن غایت را به سبب ذاتی اش نسبت دهیم، خواهیم دید که یک غایت دائمی برای آن بوده و همیشه بر آن مترتب می‌گردد و هیچ اتفاقی در کار نیست. اما اگر آن را به مطلق: «کندن چاه» نسبت دهیم، بدون هیچ شرط زایدی، در این صورت رسیدن به گنج اتفاقی خواهد بود و یک، غایت عرضی است، که به غیر سبب ذاتی و دائمی اش نسبت داده شده است.

و نیز در مورد مثال دوم می‌که قائلان به اتفاق بدان تمسک جسته‌اند، باید گفت: مرکب کسی که برنی استفاده از سایه وارد خانه‌ای می‌شود، اما خانه بر سر وی خراب می‌گردد، یک سبب ذاتی دارد، که عبارت است از: «وارد شدن در خانه‌ای که در شرف ویرانی است و ماندن در آن، تا زمانی که فرو ریزد». اگر مرکب چنین کسی به همان سبب ذاتی اش نسبت داده شود، یک غایت ذاتی و تخلف‌ناپذیر برای آن خواهد بود، که همیشه بر آن مترتب می‌گردد، اما اگر آن را به مطلق «وارد شدن در خانه» برای بهره‌مندی از سایه آن نسبت دهیم، اتفاق و یک غایت عرضی خواهد بود، که به غیر سبب ذاتی اش نسبت داده شده است. سخن درباره دیگر مثال‌های خاصی که برای اتفاق بیان شده نیز بر همین منوال است.

[۶] قائلان به اتفاق یا تمسک به این قبیل مثال‌های خاص در صدد اثبات نظریه

خویش برآمده‌اند، اما با تحلیلی که در بالا آوردیم سستی استدلال آنان روشن می‌گردد.

[حاصل آن‌که: امور اگرچه در نظر بدوی بر چهار قسم‌اند: دائمی، اکثری، اقلی و متنسوی الوقوع و اللا وقوع، با کمی دقت دانسته می‌شود که همه امور دائمی الوقوع‌اند؛ یعنی اگر فعل را با سبب حقیقی و علت تامه‌اش بسنجیم، خواهیم دید که همیشه از آن صدور می‌یابد و یک رابطه ضروری و تخلف‌ناپذیر میان آن سبب حقیقی و فعل و غایت مترتب بر آن وجود دارد و وقتی رابطه میان فاعل و فعل از یک سو و رابطه میان فعل و غایت از سوی دیگر، رابطه‌ای ضروری و تخلف‌ناپذیر باشد، جایی برای توهم «اتفاق» باقی نخواهد ماند.

مثلاً قول به اتفاق آن است که سبب حقیقی شیء دانسته نشده و در نتیجه شیء با غیر سبب حقیقی‌اش مقایسه شده است و آنگاه دیده‌اند که شیء مورد نظر، گاهی از آن سبب صدور می‌یابد و گاهی صدور نمی‌یابد؛ گاهی بر فعل مترتب می‌شود و گاهی مترتب نمی‌شود؛ لذا صدور و یا ترتب آن را اتفاقی انگاشته‌اند.]

نظریة ذی مقراطیس (دمکریٹس)^۱

به ذی مقراطیس نسبت داده شده^۲ است که پیدایش عالم [جسمانی] اتفاقی بوده است. به عقیده وی اجسام گوناگون [مانند خاک، طلا، آب و...] از ذرات بسیار ریز و سخت [به نام اتم] که در یک فضای بی‌کران پراکنده بوده‌اند، تشکیل یافته است. این ذرات، اگرچه اشکال گوناگونی دارند، [برخی مکعب‌شکل، برخی کروی و برخی به صورت چندوجهی]، اما از یک طبیعت واحدی برخوردار می‌باشند؛ [یعنی

۱ - Democritus.

۲. شیخ الرافعی در مباحثات شفا، این نظریه را از روی نقل می‌کند. (آن‌که طبعاً آمده باشد، فصلی سیزدهم و چهاردهم از مفا‌لة تجرید).

جنسشان یکی است و این طور نیست که هر کدام مسورت نوعی خاصی داشته باشند] و به طور دائم و همیشگی در حرکت‌اند.

[این ذرات قبل از آن‌که زمین و آسمان پدید آید و پیش از آن‌که عناصر چهارگانه، یعنی آب و هوا و آتش و خاک، به وجود آید، در یک فضای بی‌کران بدون هیچ هدف و غایتی در حرکت بوده‌اند،] آن‌گاه پاره‌ای از آنها به طور اتفاقی باهم برخورد کردند و هیئت خاصی کنار یکدیگر قرار گرفتند و این عالم از آنها پدید آمد. البته او معتقد بود که پیدایش حیوان و گیاه اتفاقی نیست.

[برای توضیح نظریه ذی مقراطیس یادآوری این نکته لازم است که مراد وی از «اتفاقی» بودن یک پدیده» آن است که پیدایش آن پدیده مقصود طبیعت و یا مقصود یک اراده نیست. «اتفاقی» یعنی چیزی که پدید آمده، بدون آن‌که یک فاعل طبیعی اقتضای آن را کرده باشد و یا فاعل مریدی آن را قصد کرده باشد. پس وقتی او می‌گوید: «پیدایش عالم اتفاقی است» مرادش آن است که در طبیعت آن ذرات اولیه بسیار ریز، تکون این عالم نبوده است؛ یعنی این طور نبوده است که حرکت آنها به سوی چیز خاصی باشد که لازمه طبیعی و قهری آنهاست. به دیگر سخن: مقتضای طبیعت آن ذرات فقط و فقط حرکت و جنبش بوده است، نه حرکت برای پیدایش چنین عالمی. این عالم محصول اتفاقی آن حرکات‌ها است، اما پس از آن‌که آسمان و زمین و ستاره‌ها و... براساس برخوردها و تجمع اتفاقی آن ذرات پدید آمد و به اصطلاح اسکلت عالم بنا شد، مکانات و مرکبات عالم، یعنی ام و د جزئی، مانند حیوان و گیاه، به اقتضای آنها به وجود آمد. یعنی طبیعت به سوی اینها حرکت می‌کرده و در اینها قصد داشته است و لذا پیدایش این امور جزئی را نمی‌توان اتفاقی و محصول تصادف دانست.^۱]

نقد نظریه ذی مقراطیس: [در این جا به ایراد مهمی که از کلام شیخ الرئیس استفاده

می‌شود، اشاره می‌کنیم:

اگر پیدایش خورشید و زمین و دیگر اصولی که مادر عالم مشاهده می‌کنیم، در اثر اجتماع اتفاق ذرات ریز باشد، بقای آنها نمی‌تواند دوام داشته باشد. زیرا هسان‌گونه که از ذرات ریز یک دفعه اجتماع کردند و از اجتماع آنها خورشید و زمین و ... به وجود آمد، باید یک دفعه هم از یک‌دیگر جدا شوند. در حالی که مابا عناصری مواجه هستیم که از یک نظام استوار و متن بر خوردار است. این نشان می‌دهد که یک طبیعت ثابته حکم فرماست. چرا که اگر صرفاً تعداد زیادی ذرات دور هم جمع شده باشند و هیچ عاملی نباشد که آنها را با هم پیوند دهد، محال است آنها همین‌طور باقی بمانند.^۱

نظریة انبذقلس (امپدکلس)^۲

[۷] به انبذقلس نسبت داده شده است^۳ که پیدایش اجرام اسقفسی^۴ [۸] را از چیزهایی که از ترکیب عناصر به هم پیوند می‌آیند، [۹] اتفاق است. [۱۰] به عقیده او اصل حصول عالم به اتفاق نیست؛ یعنی عناصر و طبایع اولیه^۵ به اتفاق به وجود نیامده‌اند؛

۱. در کتاب طبیعت‌شناسی، مقاله نخست، فصل چهاردهم.

2 - Empedocles

۳. شیخ الرئیس در میراث‌شناسی اشاره را از وی نقل کرده است. در کتاب فصل سیزدهم و چهاردهم از مقاله نخست.

۴. «اسقفس» واژه یونانی است که به معنای «سیطره» و «مفسد» از آن گرفته‌شده است که از تحلیل مریدان به دست می‌آید و خود از اجزای دیگری تشکیل شده است. این اجزای اولیه از آن جهت که از تحلیل مرکبات به دست می‌آیند، اسقفسی نامیده می‌شوند و از آن جهت که از ترکیب آنها نشی، جدیدی گوناگون می‌آید، عناصر اولیه نام می‌شوند. مفسد از اجرام اسقفسی گرفته‌شده است که از این جزای اولیه تشکیل شده و محصول ترکیب آنها می‌باشد.

۵. به اعتقاد انبذقلس عناصر اولیه و طبایع اولیه بسیط به‌شمار می‌آیند. خاک، هم‌ایشت و همه‌اشیای دیگر از این‌هاست. عناصر این چهار عنصر، که چهار طبع مختلف دارند، به وجود آمده‌اند. در کتاب پارافریزهای اصول

ولی پس از به وجود آمدن عناصر، آنچه از ترکیب عناصر به وجود آمده است، مانند معدنیات، گیادان، حیوانات و انسان - به طور اتفاقی پدید آمده‌اند؛ برخلاف ذی‌مقرطیس که تکون این مرکبات را از روی قصد و هدف می‌دانست. به اعتقاد ابی‌دقلیس از اجتماع و ترکیب عناصر اولیه، مرکبات گوناگون و متنوعی در طول زمانی بسیار طولانی پدید آمده است. [از میان این مرکبات، دسته‌ای از آنها که صلاحیت بقا و تناسل داشته‌اند، باقی مانده و به حیات خود ادامه داده‌اند و آن دسته که صلاحیت بقا و تناسل نداشته‌اند، منقرض و نابود گشته‌اند.

[مثلاً در مورد دندان‌های ثنیا می‌گوییم: این دندان‌ها برای این نیز شده‌اند که ببرند و قطع کنند و دندان‌های کرسی برای این پهن شده‌اند که نرم کنند. می‌گوییم: طبیعت این دندان‌ها را برای همین کار به این صورت ساخته است. یعنی این اثری که بر دندان‌های ثنیا و دندان‌های آسیا بار است، که متناهی است با ساختار این دندان‌هاست، اصلاً آنها برای این هدف و غایت این جور ساخته شده‌اند.

اما ابی‌دقلیس می‌گوید: از میان حیواناتی که با دندان‌های گوناگون و متنوعی پدید آمده‌اند، تنها آن دسته از حیوانات که دندان‌هایشان برای بقا و ادامه حیات مناسب بوده و به وسیله آن می‌توانند غذای مورد نیازشان را خوب بجوند، باقی مانده‌اند و بقیه منقرض شده‌اند. پس این طور نیست که دست طبیعت با قصد و هدف این دندان‌ها را به این شکلی درآورده باشد. در مورد سایر اعضا نیز امر به همین منوال است.]

ابی‌دقلیس و پیروانش برای اثبات مادی خویش، استدلال‌هایی آورده‌اند. که در ذیل به بررسی آنها می‌پردازیم.

۱- این مثال را شیخ الرئیس برای تبیین معلول ثانوی بدن کرده است. (۱، ۲۰۱). طبیعت شده مثالی ندارد. (۲، ۲۰۱) چه از هم.

ادلۀ انبیاذقلس بر اتفاقی بودن پیدایش مرکبات

[۸] دلیل نخست: [فاضل در صورتی در کار خود غایت و هدف دارد، که ابتدا غایت را تصور کند و آن‌گاه در مورد سود و زیان و مصلحت و منفسده آن فکر و اندیشه و تروی نماید و سرانجام اگر آن را سودمند و مطابق با مصلحت تشخیص داد، فعلی را که به آن منتهی می‌گردد، از انجام دهد. پس غایت داشتن فاعل در فعلش مشروط به آن است که فاعل از فکر و اندیشه بهره‌مند باشد. اما] طبیعت فاعل فکر و اندیشه است؛ پس چگونه می‌تواند گفت: طبیعت [در افعال خود هدف دارد و] فعل خود را برای وصول به غایت انجام می‌دهد؟

[۹] بررسی دلیل نخست: در پاسخ به این دلیل حکما گفته‌اند: (این فکر و اندیشه نیست، که فعل را غایت‌دار می‌کند،^۱ نقش فکر و اندیشه تنها متمایز ساختن فعل از سایر افعال و معین کردن آن است و آن‌گاه [که فعل تعین یافت و از فاعل صادر گشت،] غایت ذاتاً و بدون نیاز به جعل جاعل، بر فعل مترتب می‌گردد. [جاعل غایت همان جاعل فعل است، چرا که غایت لازماً ذاتی فعلی فاعل است و لذا وجودش به جاعل مستقل، که به گمان مستدل همان فکر و اندیشه است، نیاز ندارد.] بنابراین، منشأ نیازمندی به اعمال فکر و اندیشه - اندیشه‌ای که به فعل تعین می‌دهد - همانا تعدد و تنوع انگیزه‌ها و عوامل بازدارنده است [زیرا این امور باعث می‌شود که فاعل، خود را با افعال گوناگونی رو به رو ببیند، که هر یک امکان صدور و حتی مقنضی صدور از وی دارند.] و اگر این تعدد و تنوع در انگیزه‌ها و عوامل بازدارنده نبود،

۱. غایت داشتن طبیعت، را بر وجه ذاتی که ترجمه به چیزی دارد که آن چیز کمال آفر می‌باشد، گویا میان آن کمال که هنوز وجود ندارد و آنچه الاز طبیعت، دارد جناب و انجذاب موجود است. گویا از کمال از جناب طبیعت را به سوی خود می‌کشد. غایت داشتن، بدین معنی، توقف بر فکر داشتن نیست. آری، اگر طبیعت فکر می‌داشت، از غایت خود آگاه می‌بود، اما چون فکر ندارد، از آن ناآگاه می‌باشد.

فاعل نیازی به فکر و اندیشه نداشت.

شاهد این مدعا افعالی است که از روی ملکه صادر می‌گردد. کسی که سخنرانی می‌کند، [چون ملکه سخن گفتن دارد] بدون هیچ فکر و تأملی حروف را یکی پس از دیگری، با هیئت‌های خاص هریک از آنها، بر زبان می‌راند و اگر بخواهد درباره انتخاب هر حرف و چگونگی ادای آن فکر و تأمل کند، متحیر گشته و از سخن گفتن باز خواهد ماند. هم‌چنین صاحبان جزف و صناعات در حرفه خاص خود [نیازی به فکر و اندیشه ندارند، بلکه] اگر بخواهند با فکر و تأمل به کار خود بپردازند، سرگردان گشته و از کار باز خواهند ماند.

[۱۰] - حاصل آن‌که: درجایی نیاز به فکر و تأمل است که فعل تعیین نداشته باشد، بلکه افعال گوناگون به طور یکسان از فاعل امکان صدور داشته باشد، اما اگر فعل به واسطه ملکه، و یا چیزی مانند آن، تعیین یافته باشد، صدور آن از فاعل نیازمند فکر و تأمل نخواهد بود. طبیعت نیز، چون فعل فی‌نفسه برایش تعیین دارد،^۱ نیاز به فکر و تأمل ندارد.]

دلیل دوم: در نظام طبیعت انواع گوناگونی از تباهی و مرگ و اقسام متعددی از شر و بدی وجود دارد؛ که در یک نظام ثابت در پی علل و اسباب خاصی به طور تخلف، ناپذیری ظهور می‌یابند. بی‌شک نمی‌توان گفت این امور مقصود طبیعت است [زیرا طبیعت، بر فرض غایت داشتن، در پی کمال خود می‌باشد و این فسادها، تباهی‌ها و مرگ‌ها را نمی‌توان کمال طبیعت دانست]. بلکه اینها اموری است که در شرایط خاص به طور ضروری بر ماده مترتب می‌گردد.^۲ [و از آن‌جا که نمی‌توان میان

۱. تفاوت میان موجودات جاندار و بی‌جان در همین است که موجود بی‌جان فعلش مشخص و بر یک متوال بوده و یک واحد می‌باشد، برخلاف موجود جاندار که افعال متنوع و گوناگونی از آن امکان‌پذیر دارد.

۲. یعنی عوامل بیرونی و شرایط خارجی، طبیعت، خود را وادار می‌کند به سمت خاصی برود، نه آن‌که طبیعت شیء

افعال طبیعیات تفصیل داده و بازه‌ای از آنها با غایت‌مند و بازه‌ای دیگر را بدون غایت دانست. [باید در مورد انواع خیر و منفعی که بر افعال طبیعت مترتب می‌گردد، نیز به همین صورت حکم کرد]؛ یعنی آن را در مآل تصادف و اتفاق دانست. بدین صورت که ماده در شرایطی قرار گرفته است که به ناچار چنین عمل کرده است. [بدون آن که طبیعت قصد خاصی داشته باشد و یا آن که انگیزه خاصی وجود داشته باشد که آن را بدان سمت سوق دهد.

]به بیانی دیگر: اگر طبیعت در فعل خود غایت داشت، نباید نباهی‌ها و مرگ‌ها و شرور در عالم وجود داشته باشد؛ در حالی که چنین امری در طبیعت فراوان رخ می‌دهد. بنابراین، طبیعت در فعل خود غایت ندارد و ترتب مصالح بر پاره‌ای از افعال آن، اتفاقی و تصادفی است.]

بررسی دلیل دوم: [شرور به‌طور کلی بر دو دسته‌اند: دسته‌ای امور خدشی‌اند؛ مانند کوری، گری، مرگ، و نقص عضو. این دسته از شرور در اثر نرسیدن فاعل‌های طبیعی به غایات خود پدید می‌آیند، قسم دیگر امور وجودی می‌باشند؛ مانند حیوانات درنده که وجودشان برای انسان شر است. این دسته از شرور خودشان غایت برای طبیعت به‌شمار می‌روند.]

[۱۱] در مورد [دسته نخست، یعنی] شروری که در اثر متوقف شدن حرکت فاعل‌های طبیعی و نرسیدن آنها به غایت‌های خود پدید می‌آیند، باید گفت: [پیدایش این قبیل شرور هیچ منافاتی با غایت‌مند بودن طبیعت ندارد، زیرا] استوجه بودن طبیعت به سوی یک غایت، مستلزم آن نیست که طبیعت حتماً به آن غایت برسد، بلکه ممکن است طبیعت رو به سوی کمال خود در حرکت باشد، اما در اثر وجود عاملی معارض از حرکت باز ماند و به غایت خویش واصل نگردد. [در بحث از «افعال

و خود به خود مسوجه و تصادفی باشد؛ مثلاً حرارت آفتاب موجب می‌گردد که تار پاره شود، نه آنکه باعث کُل (۱) رخسار پدید می‌آید.

یا ضلّ» در این باره گفت و گو شد. [در آن جا گفتیم که تحقق نیافتن غایت مطلوب در این موارد، به خاطر تفاوت یافتن فعلی است که به آن غایت منتهی می گردد.]

[حاصل آنکه اموری از قبیل نقص عضو در نوزاد، سقط جنین، خشک شدن نهال و مانند آن، به خاطر آن است که در اثر وجود موانع و عوامل معارض، حرکت طبیعت به سوی کمال و خیر به طور کمال تحقق نیافته است، نه آنکه همه شرایط فراهم بوده و مع ذلک طبیعت، جنین را ناقص ساخته و یا مثلاً طبیعت نهال، با وجود همه شرایط برای رشد آن، آن را خشک کرده باشد. در یک کلمه: در این موارد ماده در وضعیتی است که قابلیت دریافت صورت کامل را ندارد.]

[۱۲] و اما در مورد [قسم دوم، یعنی] آنچه از قبیل غایاتی است که نمی باشد و بر اساس یک نظم ثابت و همیشگی پدید می آید، بایا، گفت: اینها [غایات] اموری هستند که خیر آنها بر سرشان سلبه دارد [و طبیعت اولاً و بالذات جنبه خیر بودن آنها را در نظر دارد، اما چون آن خیرها ملازم با یک سری شروط است، آن شروط نیز ثباتاً و بالتبع مقصود طبیعت می باشد. بنابراین،] این قبیل شروط، غایات به قصد ثانی اند و غایات به قصد اول همان خیرهای بیشتری است که ملازم با آن شروط می باشد. در بحث «قضا» در این باره به تفصیل سخن خواهیم گفت.

[۱۳] داستان طبیعت در افعالی که به این شروط منتهی می گردد، داستان اجزای است که می خواهند از چوب دری بسازند؛ پس شروع می کند به تراشیدن و ازه کردن و آن گاه قطعات چوب را به هم متصل می کند و در را می سازد. ولی چون لازمه ضروری ساخته شدن در آن است که مقداری از چوب، در اثر تراشیدن ها و ازه کردن های او [به صورت خاک، ازه و تکه های بی مصرف در آید و] ضایع گردد، نجار آن را هم قصد کرده است، اما به قصد ثانی و به تبع اراده ساختن در. [یعنی قصد اولی نجار آن است که در بسازد، نه آن که چوب یک پرچه را به صورت خاک ازه و تکه های غیر قابل استفاده در آورد اما چون ساختن در مستلزم آن است که مقداری از چوب ضایع گردد

و به صورت خاک آره درآید، قهراً ضایع کردن مقداری از چوب نیز مقصود او خواهد بود، اما به قصد ثانی و به نفع ارادة ساختن در.۱

[۱۴] دلیل سوم: اگر هر طبیعتی دارای غایتی است و به سوی هدف خاصی متوجه می‌باشد، باید از هر طبیعت یک نوع فعل که در جهت آن غایت خاص است، صدور یابد، در حالی که می‌بینیم طبیعت واحد افعال گوناگون و متنوعی انجام می‌دهد [و آثار مختلفی از آن صدور می‌یابد]. مانند حرارت و گرما که موم عسل را نرم، نسک را سفت، چهره رخت‌شودا سیاه و پارچه را سفید می‌کند. [نور خورشید، با آن که نور واحدی است و از یک طبیعت برخوردار است، در هریک از این موارد اثر خاصی دارد. این نشان می‌دهد که طبیعت آن به سوی هدف و غایت خاصی توجه ندارد.]

[۱۵] بررسی دلیل سوم: در پاسخ به این دلیل گفته‌اند: از طبیعت واحد تنها یک نوع فعل صدور می‌یابد و آن فعل یک غایت بیشتر ندارد. [مثلاً حرارت تنها اثرش آن است که شیء مجاور خود را گرم می‌کند و آن را شبیه خود می‌سازد.۱] و اما ترتب آثار گوناگون بر فعل طبیعت [به سبب وجود عامل‌ها و مانع‌های متعدد و گوناگون است. تقارن این عوامل و موانع بیرونی است که موجب می‌گردد آثار گوناگونی بر فعل طبیعت مترتب گردد. بنابراین، ترتب آثار گوناگون بر فعل طبیعت از توابع ضروری عوامل و موانع متنوع و مختلفی است که مقارن با فعل می‌باشند.]

حاصل سخن

[۱۶] از تمام آنچه بیان شد این نتیجه به دست آمد که: غایت‌هایی که بر افعال فاعل‌ها مترتب می‌گردد، غایت‌های ذاتی و دائمی برای علت‌های حقیقی خود

۱. باینکه آن چه در بحث از کیفیات محسوس گذشت که فعل این کیفیات شبیه‌سازی است. (ر.ک: مرحله دهم، فصل دوازدهم).

می‌باشند و اثرهایی که به ندرت بر فعلی فاعلی مترتب می‌گردند و امور اتفاقی نامیده می‌شوند، در واقع غایب‌های بالعرض‌اند که به غیر اسباب حقیقی خود نسبت داده شده‌اند. و اگر همان امور نادر و اقلی به علت‌های حقیقی خود نسبت داده شوند، دائمی و همیشگی خواهند بود. [و چون ترتب غایات ذاتی بر علت‌های حقیقی آنها همیشگی و تخلف‌ناپذیر است،] پس به ناچار باید بپذیریم که میان آن غایات و علت فاعلی حقیقی آنها یک رابطه وجودی برقرار می‌باشد.

[۱۷] و اگر علی‌رغم دائمی بودن ترتب این غایات بر فاعل‌های آنها باز هم جایی برای تردید در ارتباط میان این غایات‌ها و آن فاعل‌ها باقی بماند و بتوان در آن شک کرد، باید در مورد ارتباط فعل با فاعل نیز بتوان شک و تردید کرد. از این‌روست که بسیاری از قائلان به اتفاق علت فاعلی را نیز، مانند علت غایی، انکار کرده و علت را منحصر در علت مادی دانسته‌اند. ما در بحث از «علت فاعلی» در این باره گفت و گو کردیم [و به اثبات رساندیم که هیچ موجود ممکن از علت فاعلی بی‌نیاز نیست].

في العلة الماديّة والصوريّة

١١ | قد عرفت أنّ الأنواع التي لها كمال بالقوّة لا تخلو في جوهر ذاتها من جوهر يقبل فعليّة كمالها الأوّل و الثانية من الصور والأعراض. فإن كانت حيثيّة حيثيّة القوّة من جهة و حيثيّة النعليّة من جهة كالجسم الذي هو بالفعل من جهة جسيميّة، و بالقوّة من جهة الصور والأعراض اللاحقة لجميّه، سميّ مادّة ثانية، وإن كانت حيثيّة حيثيّة القوّة محضاً، و هو الذي ينتهي إليه المادّة اثنائية بالتحليل، و هو الذي بالقوّة من كلّ جهة إلّا جهة كونه بالقوّة من كلّ جهة، سميّ هيولى و مادّة أوّل.

٢ | وللمادّة عليّة بالنسبة إلى النوع المادّي المركّب منها و من الصورة، تسوّف وجوده عليها توقفاً ضرورياً، فهي بما أنّها جزء للمركّب علة له، و بالنسبة إلى الجزء الآخر الذي يقبله - أعني الصورة - مادّة لها و معلولة لها، لما تقدّم أنّ الصورة شريكة العلة للمادّة.

٣ | وقد حصر جمع من الطبيعيّين العليّة في المادّة فقط. منكرين للعلل الثلاث الأخرى.

٤ | ويدفعه أولاً أنّ المادّة حيثيّة ذاتها القوّة والقبول، و لازمها الفقدان، و من الضروريّ أنّه لا يكفي لإعطاء الفعليّة و إيجادها الملازم للوجودان. فلا يبقى للفعليّة إلّا أن توجد من غير علة، و هو محال.

[٥] وثانياً أنه قد تقدم أن الشيء ما لم يجب لم يوجد، وإذا كانت المادة شأنها الإمكان والقبول، فهي لا تصلح لأن يستند إليها هذا الوجوب المستزاع من وجود المعلول، وحقيقته الضرورة والنزوم وعدم الانفكاك، فإزاء السادة أمرٌ لامحالة يستند إليه وجوب ائعملون ووجوده هو العلة الفاعلية المفيضة لوجود المعلول.

[٦] وثالثاً أن السادة ذات طبيعة واحدة لا تؤثر إن أثرت إلا أثراً واحداً متشابهاً، وقد سلموا ذلك، ولازمه رجوع ما للأشياء من الاختلاف إلى سائر المادة من صفة الوحدة ذاتاً وصفة، وهو كون كل شيء عين كل شيء، وضرورة العقل يُبطله.

[٧] وأما تعلل الصورية فهي الصورة - بمعنى ما به الشيء هو ما هو بالفعل - بالنسبة إلى الشيء المركب منها ومن المادة، لضرورة أن للمركب توقفاً عليها، وأما الصورة بالنسبة إلى المادة فليست علّة صورية لها، لعدم كون المادة مركبة منها ومن غيرها مفتقرة إليها في ذاتها، بل هي محتاجة إليها في تحصيلها الخارج من ذاتها، ولذا كانت الصورة شريكة العلة بالنسبة إليها ومحصلة لها كما تقدم بيانه.

[٨] وأعلم أن الصورة المحصلة للمادة ربما كانت جزءاً من المادة بالنسبة إلى صورة لاحقة، ولذا ينسب ما كان لها من الأفعال والآثار نظراً إلى كونها صورة محصلة للمادة - إلى الصورة التي صارت جزءاً من المادة بالنسبة إليها كالنبات مثلاً، فإن الصورة النباتية صورة محصلة للمادة النباتية التي هي الجسم لها آثار فعلية هي آثار الجسمية والنباتية، ثم إذا لحقت به صورة الحيوان كانت الصورة النباتية جزءاً من مادتها، وملكت الصورة الحيوانية ما كان له من الأفعال والآثار الخاصة، وهكذا كلما تحققت بالمركب صورة جديدة عادت الصور السابقة عليها أجزاءً من المادة الثانية، وملكت الصورة الجديدة مكان للصور السابقة من الأفعال والآثار، وقد تقدم أن الصورة الأخيرة تمام حقيقة النوع.

[٩] وأعلم أيضاً أن التركيب بين المادة والصورة ليس بنضمامي كما ينسب إلى الجمهور، بل تركيب اتعادي كما يقضي به اجتماع البهيم والمحصّل، والقوة والفعل، ولولا ذلك لم يكن التركيب حقيقياً ولا حصل نوع جديد له آثار خاصة.

علت مادی و صوری

[۱] مادهٔ اولی و مادهٔ ثانیه: پیش از این دانستیم^۱ انواعی که دارای کمال بالقوه می‌باشند، او به گونه‌ای هستند که می‌توانند صفت وجودی جدیدی را واجد گردند. در نهاد و صمیم ذات خود جوهری دارند که فعلیت کمالات اولی و کمالات ثانوی آن نوع را می‌پذیرد. کمالات اولی همان صورت‌های نوعی است، [که مکمل جوهرشی، بوده و قوام ماهیت شیء به آن می‌باشد] و کمالات ثانوی اعراض است، [که بیرون از جوهرشیء می‌باشد].

مثال، اگر حیثیت آن جوهر از یک جهت، حیثیت قوه و از جهت دیگر، حیثیت فعلیت باشد [یعنی اگر جوهری که قبول کنندهٔ کمالات اولی و ثانوی آن نوع مفروض است، خودش دارای دو حیثیت باشد: یکی حیثیت قبول و انفعال و دیگری حیثیت فعلیت] - مانند جسم که از جهت جسم بودنش بالفعل است و از جهت صورت‌ها و اعراضی که به جسمیت آن ملحق می‌گردد، بالقوه می‌باشد - در این صورت آن جوهر را مادهٔ ثانی می‌نامند. [مثلاً «جسم» مادهٔ ثانی آهن است، زیرا کمالات اولی و ثانی آهن را می‌پذیرد و از طرفی خودش، هم حیثیت فعلیت دارد و

^۱ ر. ک: فصل پنجم از مرحلهٔ ششم.

هم حیثیت قیوم.}

و اگر حیثیت آن جوهر حیثیت قیوم محض بوده [و ناقد هرگونه فعلیتی باشد] آن را هیولا و ماده اولی می نامند. هیولا همان چیزی است که تحلیل ماده ثانی به آن منتهی می گردد و همان چیزی است که از هر جهت بالقوه است، مگر از جهت «بالقوه بودنش از هر جهت».

[۲] اثبات علت مادی: ماده [اعم از ماده اولی و ماده ثانیه،] نسبت به نوع مادی ای که از ترکیب آن ماده با صورت تشکیل می شود، علت مادی می باشد؛ مثلاً هیولا علت مادی جسم است و جسم نیز علت مادی آهن است. [زیرا وجود نوع مادی ضرورتاً وابسته و متوقف بر ماده است و بدون ماده وجودش ناممکن می باشد.] این وابستگی و توقف از قبیل وابستگی و توقف کل بر هریک از اجزایش است. وجود کل مرکب از چند جزء، وابسته به وجود هریک از اجزایش است و بدون آنها وجودش ناممکن می باشد. از طرفی، علت عبارت است از: «چیزی که طرف وابستگی شیء دیگر است و وجود آن شیء متوقف بر آن می باشد». پس ماده، علت نوع مادی مرکب از آن ماده و صورت خواهد بود. این نوع علت را «علت مادی» می نامند.

بنابراین، ماده از آن جهت که جزئی از یک مرکب است، علت آن مرکب می باشد. و اما ماده نسبت به جزء دیگر مرکب، که ماده آن را در خود می پذیرد و قبول می کند، یعنی نسبت به صورت، [علت نیست، بلکه] «ماده» آن و معلول آن می باشد، زیرا صورت - چنان که گذشت^۱ - شریک علت فاعلی ماده است.

[حاصل آن که: جوهری که قبول کننده کمالات اولی و ثانوی نوع است، نسبت به خود آن نوع «علت مادی» و نسبت به جزء دیگر آن نوع که فعلیت نوع به آن است: «ماده» می باشد.]

سه دلیل بر عدم انحصار علت، در علت مادی

[۳] گروهی از دانشمندان طبیعی [که گرایش به ماده داشتن و منکر ماورای ماده می‌باشند] علت را منحصر در ماده دانسته‌اند و علت‌های سه‌گانه دیگر را انکار کرده‌اند. [به اعتقاد این دانشمندان] صورت‌های نوعی گوناگون معلول خود ماده است و علت فاعلی‌ای در ورائی ماده وجود ندارد که اضافه کننده آن صورت‌ها بر ماده باشد؛ هم چنین ماده غایت و هدفی در کار خود ندارد و لذا علت غایی نیز وجود ندارد. [۴] اما این پندار نادرست است [و نمی‌توان ماده را علت به وجود آورنده و اضافه کننده صورت‌های نوعی دانست؛ برای اثبات این مدعا و ابطال پندار این گروه از مادی‌گرایان، سه دلیل می‌توان ارائه کرد:]

دلیل نخست: مثبت ذاتی ماده همان حیثیت قوه، قبول و پذیرش است، که ملازم با فقدان و ناداری است [؛ زیرا چیزی می‌تواند چیز دیگری را در خود بپذیرد که آن را ذاتاً نداشته باشد] و بر واضح است، که چنین موجودی برای اضافه و ایجاد فعلیت [و صورت‌های نوعی] کافی نیست، چرا که اضافه و ایجاد ملازم با وجدان و دارایی است [و فاقد شیء نمی‌تواند محضی آن باشد] بنابراین [اگر به ماده اکتفا کرده و هر علت دیگری غیر از آن را انکار نماییم] چاره‌ای نیست جز آن که بگوییم فعلیت بدون علت به وجود آمده و این محال است.

[۵] **دلیل دوم:** پیش از این به اثبات رسید که شیء تا وجود برایش واجب و ضروری نگردد، موجود نمی‌شود و از طرفی، شأن ماده امکان و قبول است [؛ یعنی نسبت مقبول به قابل نسبت امکانی است و رابطه میان ماده و کمالات لاحق به آن، امکان بالفعل است. زیرا ماده فی نفسه به گونه‌ای است، که می‌تواند همراه با فعلیت

موردنظر باشد و می‌تواند بدون آن باشد. [از این رو، وجوبی که از وجود معلول انتزاع می‌گردد و تحقیقش همان ضرورت وجود، لزوم وجود و جدانشدن از وجود است، چنین وجوبی را نمی‌توان به ماده نسبت داد و ماده برای اعطای این وجوب به معلول شایستگی ندارد. بنابراین، در پس ماده، شیء دیگری است که وجوب و وجود معلول مستند به آن می‌باشد و آن شیء همان علت فاعلی است؛ که وجود معلول را اضافه می‌کند.

[۶] دلیل سوم: ماده دارای یک طبیعت واحد است و بر فرض که بتواند اثری داشته باشد، آن اثر لزوماً واحد و در همه موارد همانند خواهد بود؛ [زیرا سنخیت مبنی علت و معلول امری ضروری است و به همین دلیل از علت واحد جز معلول واحد امکان صدور ندارد. و این قاعده‌ای است که این گروه از دانشمندان طبیعی نیز آن را پذیرفته‌اند.

[بنابراین، اگر علت را منحصر در علت مادی بدانیم و کمالات وجودی گوناگون را اعم از صورت‌ها و اعراض، به ماده استناد دهیم،] لازم‌هاش آن است که تفاوت‌ها و گون‌گونی‌های موجود در اشیا به ماده‌ای که دارای یک ذات و یک صفت^۱ است، بازگردد و این بدان معنا است که همه اشیا عین یکدیگرند و چنین چیزی به حکم ضروری عقل باطل می‌باشد.

[توضیح این‌که: به توجه به لزوم سنخیت میان علت و معنوع و امتناع صدور کثیر از واحد، اگر همه اشیای متنوع و گوناگون، معلول ماده بوده و از آن ناشی شده باشند، لازم‌هاش آن است که همه اشیاء در ذات و صفت واحد باشند؛ یعنی همه اشیا عین یکدیگر باشند و به دیگر سخن: کثیر در عین حال که کثر است واحد باشد.]

۱. یعنی - چنانچه برادر از آنچه در ذیل اول و دوم به ثبات رسید، که ماده نمی‌تواند منشأ هیچ شئی شود، باشد و شایستگی آن را ندارد که به معلول وجود و وجود بدهد.

۲. آن صفت واحد همان ویژگی قول و پیرویش است.

[۷] اثبات علت صوری: صورت به معنی آن چه ملاًک فعلیت شیء^۱ است و حیثیت فعلیت آن را تشکیل می‌دهد. نسبت به آن چه از ترکیب آن صورت با ماده به وجود می‌آید، «علت صوری» می‌باشد. زیرا آن مرکب [در ذات خود] متوقف و وابسته به آن صورت می‌باشد، از باب توقف کل بر جزء. از طرفی، غلبت و معلولیت همان رابطه توقف و وابستگی یک شیء به شیء دیگر است. [

رابطه صورت با ماده: صورت نسبت به ماده، علّ صوری آن به شمار نمی‌رود، زیرا ماده مرکب از صورت و غیر آن نیست و در ذات خود نیاز به صورت ندارد، بلکه در تحصلش که امری بیرون از ذاتش است، نیازمند آن می‌باشد. از این رو، صورت را نسبت به ماده باید شریک فاعلی و تحصیل بخش ماده به شمار آورد؛ چنان که پیش از این بیان شد.^۲

[توضیح این که: علت صوری بودن «الف» نسبت به «ب» منوط به دو امر است: ۱- آن که وجود «ب» متوقف و وابسته به وجود «الف» باشد و بدون آن تحقق امکان پذیر نباشد. ۲- آن که «الف» جزء صوری «ب» را تشکیل دهد و مقوم ذات و ماهیت «ب» باشد.^۳ در مورد صورت و ماده اگرچه امر نخست تحقق دارد، زیرا وجود ماده بدون صورت امکان پذیر نیست. اما شرط دوم تحقق ندارد، زیرا صورت جزء صوری ماده نبوده و مقوم ذات و ماهیت آن نمی‌باشد، بلکه نسبت به ماده شریک علت فاعلی می‌باشد؛ بدین معنا که علت فاعلی به توسط آن، وجود و تحصیل ماده را افاده می‌کند؛ و وجود امری است بیرون از ماهیت و زاید بر آن.]

۱. مقصود از شیء، خصوصاً جسم یا نوع گوناگونش است و شامل منازفات نمی‌گردد، چرا که فعلیت سفارفات عین ذات آنهاست و علت صوری برای آنها به شمار نمی‌رود.

۲. در یک فصلی ششم از مرحله ششم.

۳. و از این روست که علت صوری و هم چنین علت مادی را «علل قوام» و «علل داخلی» می‌نامند. (در یک فصل دوم از مرحله هشتم).

صورت اخیر شیء مالک همه آثار آن است

[۸] باید دانست که گاهی صورت تحصیل دهنده به ماده، خودش، جزئی از ماده برای صورت جدیدی می‌گردد که [در اثر حرکت جوهری شیء] بدان لاحق می‌شود [و در این هنگام صورت نخستین فعلیت خویش را از دست می‌دهد]. از این رو آناری که تاکنون به صورت نخستین به سبب آن که صورت تحصیل بخش به ماده بوده است نسبت داده می‌شد، اکنون به «صورت» جدید، که صورت نخستین جزئی از ماده آن گشته است، نسبت داده می‌شود.

به عنوان مثال، جسم زمی [، همانند نطفه که در آغاز تکون فقط از حیات نباتی برخوردار است،] یک صورت نباتی دارد که به ماده ثانی آن، یعنی جسم، تحصیل می‌دهد و مالک همه آثار آن، اعم از آثار جسمی و نباتی، می‌باشد. حال اگر به آن جسم زمی [در اثر حرکت جوهری اشتدادی‌اش] صورت حیوانی پیوندد، صورت نباتی جزئی از ماده صورت حیوانی گشته و صورت حیوانی مالک همه افعال و آثار ویژه آن خواهد شد و امر بر همین منوال ادامه می‌یابد: هرگاه بر شیء مرکب از ماده و صورت، صورت جدیدی درآید، صورت‌های پیشین اجزای ماده ثانی آن صورت جدید می‌گردند و صورت جدید مالک همه افعال و آثار صورت‌های پیشین خواهد شد و پیش از این آوردیم که صورت اخیر تمام حقیقت شیء است.^۱

[توضیح مطلب آن است که بنابر نظر صدرالمتهلین و پیروان وی، از جمله حضرت مؤلف - رضوان الله علیهم - در یک مرکب حقیقی، فعلیت‌های متعدد نمی‌تواند وجود داشته باشد،^۲ زیرا تعدد فعلیت‌ها موجب می‌گردد یک شیء، در عین

۱. در کتاب معانی ششم از مرحله پنجم.

۲. در کتاب فصل نهم از مرحله نهم. در آنجا حضرت مؤلف می‌فرماید: «و فی القسم الاول و حواله ذریعة الطولیه»

مثال که یک شیء است، چند می باشد. از این رو، در حرکت های جوهری اشتدادی، که صورتی از رونی صورت دیگر - به طریق نپس پس از نپس - می آید، صورت پیشین با آمدن صورت جدید فعلیت خود را از دست می دهد، و جزء ماده صورت جدید می گردد. و از این رو، همه آثارنی که از مرکب صلور می باشد، به صورت اخیر آن، که تنها فعلیت آن است، نسبت داده می شود و آن صورت، الگ همه آثار خواهد بود.

نحوه ترکیب میان ماده و صورت

۹] هم چنین باید دانست که ترکیب میان ماده و صورت، برخلاف آنچه به غالب حکیمان نسبت داده شده، ترکیب انضمامی نیست، بلکه ترکیب اتحادی است. پس چنین نیست که ماده و صورت در خارج دو شیء با دو وجود باشند که به یک دیگر ضمیمه گشته و از انضمام آنها به یک دیگر شیء ثالثی پدید آمده باشد. بلکه آنها با یک دیگر متحد بوده و موجود به یک وجود می باشند. دو دلیل برای اثبات این مدعا می توان اقامه کرد. ۱]

دلیل نخست: اجتماع ماده با ضرورت، از قبیل اجتماع یک امر میهم [که هیچ گونه تحصیلی از خود ندارد] با امری است که [علاوه بر آن که خودش متحصّل است] به غیر خود نیز تحصّل می دهد و اجتماع آن دو با یکدیگر از نوع اجتماع قوه با فعل می باشد. (و اجتماع امری که ابهام محض بوده و هیچ تعینی از خود ندارد و نیز قوه صرف بوده و هیچ فعلی از خود ندارد، با چیزی که تحصّل دهنده به غیر و دارای ثعلبیت است، جز در صورتی اتحاد آنها با یکدیگر امکان پذیر نیست.)

[illegible]

دلیل دوم: اگر ترکیب میان منده و صورت اتحادی نباشد، ترکیب آنها حقیقی نبوده و از مجموع آنها یک نوع جدید، با آثار ویژه خود، به دست نخواهد آمد. [در حالی که ترکیب میان آنها حقیقی است، و از اجتماع آنها یک نوع جدید به وجود می آید، که دارای آثار خاصی است، که غیر از آثار تک تک اجزا و نیز غیر از مجموع آثار اجزا می باشد.]

في العلة الجسمانية

[١] العلل الجسمانية متناهية أثراً عدّة و مدّة و شدّة. لأنّ الأنواع الجسمانية متحرّكة بجواهرها و أعراضها، فما لها من الطبائع و القوى الفعّالة منحلّة منقسمة إلى أبعاد. كلّ منها محفوف بالعدمين: السابق واللاحق، محدود ذاتاً و أثراً. و أيضاً العلل الجسمانية لا تفعل إلّا مع وضع خاصّ بينها و بين المادّة المنفعلة. قالوا: لأنّها لمّا احتاجت إلى المادّة في وجودها احتاجت إليها في إيجادها الذي هو فرع وجودها، وحاجتها إلى المادّة في إيجادها هو أن يحصل لها بسبب المادّة وضع خاصّ مع معلولها، ولذا كان للقرب و البعد و الأوضاع الخاصة دخلٌ في كينيّة تأثير العلل الجسمانية.

علت جسمانی

[۱] [مقصود از علت‌های جسمانی صورت‌های نوعی منطبق در جسم است، که چون منطبق در جسم می‌باشند، جسمانی خوانده شده‌اند. در این فصل دو حکم از احکام علت‌های جسمانی بیان می‌گردد:]

آثار علت‌های جسمانی متناهی است

آثار علت‌های جسمانی از جهت تعداد، مدت و شدت متناهی و محدود می‌باشد. [یعنی تعداد آثار و فعلی که از یک علت جسمانی صدور می‌یابد، امکان ندارد بی‌نهایت باشد و نیز علت جسمانی نمی‌تواند اثری از خود بروز دهد که عمرش نامحدود باشد؛ هم‌چنین نمی‌تواند فعل داشته باشد که شدیدتر از آن قابل تصور نباشد؛ به عبارت دیگر: در کمترین زمان انجام یابد.]^۱

۱. در این جا ذکر این توضیح لازم می‌نماید که تنهای و عدم تنهای از اوصافی است که اولاً و بالذات کمیت بدان متعلق می‌گردد و ابتدای کمیت در ثانیاً و به سبب کمیتش بدان متعلق می‌گردند. بنابراین، فرض تنهای و عدم تنهای در آثار علت‌های جسمانی یا به اعتبار «تعداد» آثار آنها است و یا به اعتبار «زمان» آثار آنها می‌باشد. در مورد دوم، زمان آثار یا از جهت «زیادت» و کثرت آن در نظر گرفته می‌شود و این همان تنهای و عدم تنهای از جهت «زمان» است؛ بدین صورت که آثار زمانی یک شئ نامتناهی باشد؛ گفته می‌شود آن اثر از جهت «مدت»

دلیل تناهی آثار علت‌های جسمانی: [براساس نظریه حرکت جوهری انواع جسمانی با جوهرها و اعراضشان در حرکت می‌باشند.] این اصلی است که در بحث قوه و فعل به اثبات خواهد رسید. [بنابر این، طبایع و قوای فعلی انواع جسمانی] یعنی صورت‌های نوعیه آنها که مبدأ صدور آثار آن انواع می‌باشند، [تکاهایی منقسم می‌گردند که هر یک، در مجامع دو نیستی می‌باشند: نیستی پیشین و نیستی پسین و لذا هر یک از آن تکاه‌ها ذاتشان محدود است و از این رو اثرشان نیز محدود خواهد بود.

[توضیح این‌که: بنابر نظریه حرکت جوهری، هر موجود جسمانی وجودی سیال و گذرا دارد و در آن وجود سیال صورت‌های نوعی گوناگون متناوباً می‌آیند و می‌روند. و لذا عمر هر صورت، نوعی محدود بوده و در یک، مقطع خاصی از حرکت می‌آید و سپس جای خود را به صورت نوعی دیگر می‌دهد. صورت نوعی‌ای که امروز آمده، دیروز نبوده است و فردا نیز نخواهد بود و لازمه محدود بودن صورت نوعی آن است که آثار آن نیز محدود باشد، زیرا اثر همیشه ضعیف‌تر از صاحب اثر است.]

تأثیر علت‌های جسمانی مشروط به برقراری وضع خاصی است

اثر گذاری علت‌های جسمانی مشروط به آن است که میان آنها و ماده‌ای که اثر بر روی آن واقع می‌گردد، وضع خاصی برقرار شود؛ یعنی باید نسبت مکانی خاصی

→ نامحدود و نامشاهد است و از جهت، غایب از علمت زمان آن در نظر گرفته می‌شود و این همان شاهی و عدم شاهی از جهت «شدت» می‌باشند؛ یعنی صورت که اگر زمان یک، از بی‌نهایت کم باشد، گفته می‌شود، آن اثر بی‌نهایت شدید است.

۱. از کتب فصل هشتم در مرحله نهم.

۲. «وضع» در اینجا حالت گوناگونی دارد که مهم‌ترین آنها عبارتند از:

میان علت جسمانی و آنچه اثر بر آن واقع می‌شود، برقرار گردد تا علت بتواند در آن اثر بگذارد؛ مثلاً آتش باید به چوب نزدیک شود و مجاور آن قرار گیرد، تا آن را گرم کند و یا بسوزاند و یا دو مادهٔ شیمیایی تا در شرایط خاصی بر روی هم ریخته نشوند، نمی‌توانند در یک‌دیگر اثر بگذارند. به‌طور کلی هر تأثیر و تأثر جسمانی، مستروط به تماس و برخورد و نزدیکی و دوری و ماندن آن می‌باشد.

حکیمان در تعلیل این مطلب آورده‌اند:

«علت‌های جسمانی، چون در وجود و هستی خود به ماده نیازمندند، در ایجاد اثرگذاری |خود نیز به ماده نیازمند می‌باشند، زیرا ایجاد کردن و اثرگذاری یک علت فرع بر وجود آن علت می‌باشد و نیز ممانعت‌های جسمانی به ماده در ایجاد کردن و اثرگذاری آن علت‌ها، از این جهت است که به واسطهٔ ماده، وضع |و موقعیت مکنی خاصی |میان آن علت‌ها، معنولشان برقرار گردد. از این روست که نزدیکی و دوری و وضع‌های خاص، مداخلیت نامی در نحوهٔ اثرگذاری علت‌های جسمانی دارد. |مثلاً آتش هرچه به ظرفهٔ آب نزدیک‌تر باشد، بیشتر آن را گرم می‌کند و هرچه از آن دورتر باشد، آن را کمتر گرم می‌کند و اگر فاصله زیاد شود، هیچ تأثیری بر روی آن نخواهد گذاشت.»

«الف. چیزی که از نسبت استوایی یک شیء به یک‌دیگر و نسبت مجموع آن اجزا به خارج پدید می‌آید، در این اصطلاح، وضع یکم |مقوله‌ای عرضی به شمار می‌رود
ب. بودن شیء به گونه‌ای که بتوان به آن اشاره حسی کرد
ج. نسبت مجموع شیء به بیرون آن شیء.

در اینجا مقصود از وضع، معنای سوم آن است، که می‌توان از آن، به نسبت مکانی خاص میان فاعل و مفعول متغیر تعبیر کرد. شیخ نورس در کتاب تعلیقات می‌گوید: «وضع عبارت است از نسبت شیء و چیزی که در آن است، به آنچه مسامت یا مجاور یا آن است، و در حالت خاصی نسبت به آن دارد.» (ص ۱۰۷)

مرحلهٔ نهم:

قوّه و فعل

مشمول بر چه ارده فصل

مقدمة |

[١] وجود الشيء في الأعيان بحيث يترتب عليه آثار المطلوبة منه يسمى فعلاً، و يقال: إن وجوده بالفعل، وإمكانه الذي قبل تحققه يسمى قوة، و يقال: إن وجوده بالقوة. مثلاً ذلك النطفة، فإنها مادامت نطفة هي إنسان مثلاً بالقوة، فإذا تبدلت إنساناً صارت إنساناً بالفعل. له آثار الإنسانية المطلوبة من الإنسان

[٢] والأشبه أن تكون القوة في أصل الوضع بمعنى مبدء الأفعال الشاقة الشديدة، أعني كون الشيء بحيث يصدر عنه أفعال شديدة، ثم توسع في معناها، فأطلقت على مبدء الانفعالات الصعبة، أعني كون الشيء بحيث يصعب انفعاله بتوهم أن الانفعال أثر موجود في مبدئه، كب أن الفعل و التأثير أثر موجود في الفاعل. ثم توسعوا فأطلقوا القوة على مبدء الانفعال و لو لم يكن صعباً، لما زعموا أن صعوبة الانفعال و سيولته سنخ واحد تشكيكي. فقالوا: إن في قوة الشيء القلاني أن يصير كذا، و أن الأضر القلاني فيه بالقوة. هذا ما عند العامة.

[٣] ونسأ رأي الحكماء أن للحوادث الزمانية من الصور والأعراض إمكاناً قبل وجودها، منطبقاً على حيئية القبول التي تسمح به العامة بقوة. سموا الوجود الذي للشيء في الإمكان قوة كما سموا مبدء الفعل قوة، فأطلقوا القوة على العلل الناعية وقالوا: القوى الطبيعية، والقوى النفسانية. وسموا الوجود الذي يقابله، وهو الوجود انترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وجوداً بالفعل. فقسوا الوجود المطلق إلى ما وجوده بالفعل، وما وجوده بالقوة، والنسبتان هما السبعون عنهما في هذه المرحلة وفيها أربعة عشر فصلاً.

مقدمه

[۱] معنای اصطلاحی قوه و فعل: «فعل» عبارت است از: وجود خارجی شیء به گونه‌ای که آثار مورد انتظار از آن، بر آن بار شود؛ در این صورت گفته می‌شود: «وجود آن شیء بالفعل است.» و «قوة» عبارت است از: امکان شیء که پیش از تحقق شیء وجود دارد. و [آن‌گاه که شیء در مرحله امکان است و آثار مورد انتظار بر آن مترتب نمی‌گردد] گفته می‌شود: «وجود شیء بالقوه است»؛ مثلاً نطفه انسان، تا هنگامی که نطفه است، انسان بالقوه می‌باشد و آن‌گاه که تبدیل به انسان گشت، انسان بالفعل می‌گردد و آثار انسانیت، یعنی آذاری که از نوع انسان مطلوب است، بر آن مترتب می‌شود.

[۲] معنای لغوی «قوة» و تطورات آن: چنین می‌نماید که قوه^۱ در آغاز به معنای مبدأ کارهای دشوار و سخت [= نیرومندی] بوده است؛ یعنی این که شیء به گونه‌ای باشد که افعال سخت و دشوار از آن صدور یابد. [بنابر همین معنا به کسی که نیرومند است، «قوی» اطلاق می‌شود و می‌گویند: «آن شخص دارای قوت است.»]

و سپس در معنای آن توسعه داده شده و بر مبدأ انفعال‌های سخت و دشوار نیز «قوة» اطلاق شد. قوه در این اطلاق به معنای آن است که شیء به گونه‌ای است که به

۱. مرادف فارسی «قوة» همان نیرو و توان است.

سختی و دشواری تحت تأثیر عوامل بیرونی واقع می‌شود و به سختی منفعل می‌گردد. گویا توهم شده است همان‌گونه که فعل و تأثیر یک اثر موجود در فاعل است [و دارای مبدأ می‌باشد]، انفعال نیز یک اثر است که در مبدأش موجود می‌باشد. (قوه در این اطلاق به معنای «مقاومت در برابر عامل خارجی» است - مانند مقاوم بودن بدن در برابر بیماری و مقاوم بودن آهن در برابر ضربه‌هایی که بر آن وارد می‌شود - به گمان آن که چیزی در منفعل هست که مانع از انفعال سریع آن می‌شود و آن را در برابر تأثیرهای خارجی نیرومند می‌سازد. قوه در این اطلاق در برابر «لاقوه» است و آنها دو نوع از کیفیت استعدادی شمرده می‌شوند.)^۱

بار دیگر نیز در معنای قوه توسعه دادند و آن را بر مطلق مبدأ انفعال اطلاق کردند، اگر چه سخت و دشوار نباشد؛ به گمان آن که «[انفعال مقوله به تشکیک است و] دشواری انفعال و آسانی آن از یک سنخ بوده و اختلافشان تنها در شدت و ضعف می‌باشد. و براساس این توسعه در معنای قوه، در میان مردم متداول است که می‌گویند: در قوه فلان شیء است که به آن شیء دیگر تبدیل شود. [مثلاً می‌گویند: در قوه دانه گندم است که به بوته گندم تبدیل شود.] و نیز می‌گویند: فلان امر، در این شیء بالقوه موجود است. [مثلاً بوته گندم در دانه گندم بالقوه موجود است].

این است معنای قوه [و تحولات آن] نزد توده مردم.

[۳] و چون حکیمان ملاحظه کردند پدیده‌های زمانی، اعم از صورت‌ها و اعراض، پیش از آن که وجود بالفعل بیابند، «امکانی» دارند، که بر همان حیثیت «قبول و انفعال»، که توده مردم آن را «قوه» می‌نامند، منطبق می‌شود، وجود امکانی شیء را «قوه» نامیدند - همان‌گونه که [متناسب با معنای نخستین قوه]، مبدئی را که افعال از آن صدور می‌یابد «قوه» نامیدند و قوه را بر علت‌های فاعلی اطلاق کرده و گفتند: قوای

طبیعی و قوای نفسانی - و وجودی را که در برابر وجود امکانی نمی‌است؛ یعنی وجودی که آثار و تدابیر از شیء بر آن مترتب می‌گردد «وجود بالفعل» نامیده‌اند. در نتیجه موجود مطلق را بر دو قسم دانسته‌اند:

۱- آنچه وجودش بالفعل است.

۲- آنچه وجودش بالقوه است.^۱

دو قسم یادشده موضوع بحث این مرحله را تشکیل می‌دهد و در ضی‌چهارده فصلی درباره آن گفت و گو می‌نماید.

۱- «تذکره تصنیع در بیان مذهب و فروع و نظریات آن شیخ».

تقریباً هر گفت‌وگو معنای نیرو و توان است. اصطلاحات متعددی در علوم دارد و دو دسته به چند معنا به کار می‌رود. معنی اول: «قوة فاعلی» است که منشأ صدور فعل می‌باشد. به بیان صریح‌تر، رابطه بین محال و فعل. در معنای دوم: «قوة مفعولی» نامیده می‌شود که برای گرفتن تناسب آن با معنای فعل، دروشن است.

سپس در این مورد گفته می‌شود که فاعلی قبل از انجام کار، توانایی بر انجام آن دارد، مانند هم (یا) قائله‌ای و قاعده‌ای. پس از افعال گذشته باشد و بدین ترتیب، معنای دوم برای قوه پذیرد. آمده است که می‌توان آن را قوه مفعولی نامید و در این مورد، از این جهت قوه را فعل می‌نامند معنای دوم است.

معنای سوم: «قوة مفعولی» در برابر شامل خارجی است مانند مقاومت در برابر عرش و در مقابل آن «قوة فاعلی» به کار می‌رود و از یادآوری آنکه بحث استعدادی شعری می‌شود - «توضیح فلسفه» ج ۲، ص ۲۲۷.

كل حادث زمني فإنه مسبوق بقوة الوجود

[١] وذلك لأنه قبل تحقق وجوده يجب أن يكون ممكن الوجود جائزاً أن يتصف بالوجود و أن لا يتصف، إذ لو لم يكن ممكناً قبل حدوثه لكان إما مستعاً فاستحال تحققه و قد فرض حادثاً زمنياً، هدف، وإم واجباً فكان موجوداً واستحال مندمه، لكنه ريب تخلف و لم يوجد.

[٢] وهذا الإمكان أمر موجود في الخارج و ليس اعتباراً عقلياً لا حقاً بانهية الشيء المسكن، لأنه يتصف بالشدة و الضعف و القرب و البعد. فالنطفة التي فيها إمكان أن يصير إنساناً سلباً أقرب إلى الإنسان المسكن من الغذاء الذي يسكن أن يتبدل نطفة ثم إنساناً، و الإمكان في النطفة أيضاً أشد منه في الغذاء مثلاً.

[٣] ثم إن هذا الإمكان الموجود في الخارج ليس جوهرأ قائماً بذاته، و هو ظاهر بل هو عرض قائم بموضوع يحمله، فلهذه قوة و لتسم الموضوع الذي يحمله مادة، فإذن لكل حادث زمني مادة سابقة عليه تحلل قوة وجوده، و يجب أن تكون المادة غير مستعنة عن الاتحاد بالفعلية التي تحلل إمكانها، و إلا لم تحلل إمكانها، فهي في ذاتها قوة الفعلية التي تحلل إمكانها، إذ لو كانت ذات فعلية في نفسها لامتنع عن قبول فعلية أخرى. بل هي جوهر، فعلية وجوده أنه قوة الأشياء لكنها تكونها جوهرأ بالقوة قائمة بفعلية أخرى. إذا حدث المسكن و هو الفعلية التي حملت المادة إمكانها بطلت

الفعليّة السابقة، و قامت الفعليّة اللاحقة مقامها، كمادّة الماء مثلاً تحمل قوّة الهواء، و هي قائمة بعدد بالصورة النائيّة، حتّى إذا تبدّل هواءً بطلت الصورت انائيّة و قامت الصورة الهوائيّة مقامها، و تفوّمت المادّة بها.

[٤] ومادّة الفعليّة الجديدة الحادثة و الفعليّة السابقة الزائلة واحدة، و إلّا كانت المادّة حادثة بحدوث الفعليّة الحادثة فاستلزمت إمكاناً آخر و مادّة أخرى. و ننقل الكلام إليهما، فكانت لحادث واحد إمكانات و مواد غير متناهية، و هو محال. و نظير الإشكال لازم لو فرض للمادّة حدوث زمنيّ.

[٥] وقد تبين بما تقدّم:

أولاً: أنّ النسبة بين المادّة و القوّة التي تحملها نسبة الجسم الطبعي و الجسم التعليسي، فقوّة الشيء الخاصّ تعيّن قوّة المادّة المبهمة.

[٦] وثانياً: أنّ حدوث الحوادث الزمانيّة لا ينفكّ عن تغيير في انصور إن كانت جواهر، و في الأحوال إن كانت أعراضاً.

واللذّ: أنّ القوّة تقوم دائماً بفعليّة، و المادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها، فإذا حدثت صورة بعد صورة قامت الصورة الحديثة مقام القديمة و قومت المادّة.

هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است

[۱] در این فصل ابتدا بیان می‌شود که هر پدیده حادثی پیش از حدوثش ممکن الوجود می‌باشد. آن‌گاه اثبات می‌شود که این امکان، امری وجودی است، نه صرفاً یک اعتبار عقلی. این امر وجودی، که پیش از این پدیده حادث تحقق دارد، همان است که آن را «قوه» می‌نامند. بنابراین، ثبت می‌شود که: «هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود می‌باشد». به دنبال آن، یادآوری می‌شود که امکان وقوع پادشده، عرض بوده و نیاز به موضوعی دارد که حامل آن باشد و آن «ماده» نامیده می‌شود. بنابراین، هر پدیده علاوه بر آن‌که مسبوق به قوه و امکان است، مسبوق به ماده‌ای است که حامل آن قوه می‌باشد. این همان قاعده معروف فلسفی است که: «کل حادث زمانی مسبوق بقوه و ماده تحملها»^۱ و آن‌گاه درباره ویژگی‌های ماده‌ای که حامل قوه و امکان شیء حادث است، گفت و گو می‌شود. و اما تفصیل این مطالب:

اثبات این‌که هر حادث زمانی مسبوق به قوه وجود است

هر پدیده حادثی پیش از تحقق، باید ممکن الوجود باشد؛ یعنی به گونه‌ای باشد که

۱. پیش از تحقق هر پدیده حادثی، قوه آن پدید و ماده‌ای که قوه را به درش می‌کنند، وجود دارد.

هم بتواند منصف به وجود شود و هم بتواند متعصب به وجود نشود؛ به دیگر سخن: فی حد ذاته نه وجود برایش ضرورت داشته باشد و نه عدم؛ زیرا اگر پدیده حادث، پیش از حدوثش ممکن الوجود نباشد، با مستنیع خواهد بود و یا واجب. و هر دو باطل است؛ زیرا پدیده حادث اگر پیش از حدوثش ممکن الوجود باشد، تحققش محال خواهد بود. در حالی که بنابر فرض، یک حادث زمانی است؛ و در مقطعی از زمان به وجود آمده است. پس مستنیع بودن آن خلاف فرض است. و اگر پیش از حدوثش واجب الوجود باشد، باید همیشه موجود بوده و عدمش محال باشد. در حالی که آن شیء را بنابر فرض حادث زمانی است؛ یعنی زمانی بوده که وجود نداشته و سپس به وجود آمده است؛ به دیگر سخن: در وجود آن تأخیر و تخلف واقع شده است.

[۲] امکان یافتن یک زمعنای انتزاعی و یک اعتبار عقلمی محض، که وصف ماهیت شیء ممکن بوده، و هیچ مابازایی در خارج نداشته باشد، نیست، بلکه یک امر موجود در خارج می‌باشد؛ به عبارت آن که به شدت و ضعف و نزدیکی و دوری منصف می‌شود؛ و اینها الوصف وجودی بوده و نهایی شیء موجود می‌تواند به آنها تعریف شود. مثلاً نقطه‌ای که در آن امکان انسان شدن هست، در مقایسه با ماده خوراکی، که امکان نقطه شدن و سپس انسان شدن در آن وجود دارد، به انسان ممکن نزدیک‌تر است. زیرا نقطه برای انسان شدن مراحلی که تدریجاً را در مقایسه با ماده خوراکی، طی کند و راهش به مسیری انسان شدن کوتاه‌تر از راهی است که ماده خوراکی را دور می‌کند. هم چنین امکان انسان شدن در نقطه شدیدتر است تا مثلاً در ماده خوراکی؛ یعنی امکان و استعداد نقطه برای انسان شدن بیشتر است تا ماده خوراکی.

[حاصل آن که امکان مورد بحث، گاهی نزدیک است، و گاهی دور است و ضعیف، در حالی که امکان ذاتی، که یک وصف انتزاعی برای ماهیت است، در همه موارد یکسان است و تنها بینگر سبب ضرورت وجود و عدم می‌باشد و شدت و

ضعف و نیز نزدیکی و دوری در آن شمر متصور است. این نشان‌دهنده آن است که امکان سرورده‌شدن غیر از امکان ذاتی بوده و یک امر وجودی و دارای مابازایی مبینی می‌باشد.

اثبات این‌که هر حادث زمانی مسبوق به ماده است

[۳] مطلب دیگر این‌که: این امکانی که در خارج موجود است - چنان‌که روشن است - یک جوهر قائم به خود نیست، بلکه یک عرض و قائم به موضوعی است که حامل آن می‌باشد. زبیه دلیل آن‌که امکان یک حالت و وصف است و چنین نیست که خود یک موجود جداگانه و مستقل باشد که به صورت یک شیء یا شخصیت خارجی عرض وجود کند. به همین دلیل نیاز به موضوع و موضوعی دارد که قائم به آن باشد و بر روی آن قرار گیرد. اما این امکان را قوه و موضوعی را که حامل آن می‌باشد، ماده می‌نامیم. بنابراین می‌توان گفت: هر حادث زمانی پیش از تحقق ماده‌ای دارد که حامل قوه وجود آن می‌باشد. (و این همان قاعده معروف است که: *لا کل حادث به زمانی مسبوق بقوه و مدّة تحمّلها*.)

ویژگی‌های ماده حامل قوه

ماده باید به گونه‌ای باشد که نسبت به متعاضد شدن با فعلیتی که حامل امکان آن است، هیچ ابای و منتهی نداشته باشد، وگرنه حامل امکان و قوه آن فعلیت نخواهد بود. به دلیل آن‌که اساساً معنای این‌که ماده حامل قوه و امکان یک فعلیت می‌باشد، آن است که ماده می‌تواند تبدیل به آن فعلیت شود و آن را در خود پذیرد و این تنها در صورتی خواهد بود که ماده بتواند با آن فعلیت متحد شود.

بنابراین، ماده در ذات خود تنها قوه فعلیتی است که امکان آن را حمل می‌کند (و از خود هیچ فعلیتی ندارد). زیرا اگر در ذات خود فعلیتی داشته باشد، نخواهد توانست

فعلیت دیگری را در خود بپذیرد و با آن متحد گردد. بنکه باید گفت: ماده جوهری است که فعلیت وجودش آن است که قوه اشیا می باشد.

اما ماده، به دلیل آن که یک جوهر بالقوه است، خود قائم و متکی به یک فعلیت دیگر می باشد [و در بر توی وجود آن موجود می گردد، زیرا وجود مساوی با فعلیت است و چیزی که ذاتاً بهره‌ای از فعلیت ندارد، جز در سایه یک امر بالفعل، نمی تواند تحقق یابد]. و آن گاه که ممکن - یعنی فعلیتی که ماده، امکان آن را حمل می کرد - حادث شود و فعلیت یابد، فعلیت پیشین از بین می رود و فعلیت جدید جایگزین آن می گردد؛^۱ به عنوان مثال: ماده آب، که قوه بخار را حمل می کند، خودش قائم و متکی به صورت آب است، تا آن گاه که آن ماده تبدیل به بخار شود؛ در این هنگام صورت آب از بین می رود و صورت بخار جایگزین آن شده و مفهوم ماده می گردد.

[۴] اما باید دانست که ماده فعلیت جدید که به وجود آمده و ماده فعلیت پیشین که از بین رفته، یکی است. زیرا اگر فعلیت جدید ماده‌ای متغیر با ماده فعلیت پیشین داشته باشد، آن ماده همراه با تحقق فعلیت جدید به وجود آمده و خودش حادث زمانی خواهد بود. [بنابراین، قاعده: «کلُّ حادثٍ زمانیٍّ مسبوقٌ بقوَّةٍ و مادةٍ تحملُها» در مورد آن جاری می شود و در نتیجه آن ماده حادث، خودش نیازمند امکان دیگر و ماده دیگری خواهد بود. و همین سخن در مورد آن امکان و ماده دیگر نیز می آید] و بدین صورت یک موجود حادث دارای امکان‌ها و ماده‌های نامحدودی خواهد بود و این تسلسل و محال می باشد.

[هم چنین باید دانست که هیولای اولی و ماده نخستین «قدیم زمانی» می باشد، زیرا اگر ماده حادث زمانی باشد، نظیر اشکال یاد شده لازم می آید. [به این صورت

۱. این مطلب با نظریه «قوت و فساد» که حکمای مشاء بر اساس انکار حرکت جوهری آن را پذیرفته‌اند، متناسب است. اما پیروان حکمت معتزله و از جمله حضرت مؤلف، که حرکت جوهری را اثبات می کنند، بیان دیگری دارند که در فصل دوم و هشتم به آن اشاره خواهد شد.

که: اگر هیولای اولی حادث زمانی باشد، مشمول قاعده یادشده می‌گردد و در نتیجه باید مسبوق به ماده دیگری باشد و آن ماده نیز، چون حادث زمانی است، باید مسبوق به ماده دیگری باشد و به همین ترتیب هر ماده‌ای مسبوق به ماده دیگری خواهد بود و این معنای وقوع تسلسل در سلسله علل مادی است، که محال می‌باشد.

نتایج بحث

[۵] از آنچه گذشت چند امر روشن می‌گردد:

امر اول: نسبت میان ماده و قوه‌ای که ماده آن را حمل می‌کند، نظیر نسبت میان جسم طبیعی و جسم تعلیمی است. همان‌گونه که جسم تعلیمی، یعنی حجم، عرض و جسم طبیعی جوهر است، قوه‌ای که ماده آن را حمل می‌کند، عرض و خود ماده جوهر می‌باشد. و نیز همان‌گونه که جسم تعلیمی به امتداد جوهری جسم طبیعی، که فی نفسه مبهم و نامتعین است، تعیین می‌دهد و حدود آن را مشخص می‌سازد، هم چنین قوه‌ی خاص به قوه مبهم ماده تعیین می‌دهد و آن را از ابهام بیرون می‌آورد.

[توضیح این‌که: ماده - چنان‌که گذشت - جوهری است که تنها خاصیتش پذیرش و قبول و انفعال می‌باشد، اما قبول چه چیز و پذیرش کدام حالت؟ خود ماده از این جهت مبهم است و نسبتش به همه چیز یکسان می‌باشد؛ اما آن‌گاه که قوه یک یا چند شیء خاص بدان عارض می‌گردد، آن قوه عارض بر ماده نسبت خاصی میان ماده و شیء، با اشیای خاصی برقرار می‌کند و از این جهت به قوه ماده تعیین می‌دهد. این‌که می‌بینیم ماده نطفه آدمی قوه و استعداد انسان شدن دارد و ماده دانه گندم استعداد بوته گندم شدن دارد، به خاطر عروض قوه و استعداد خاصی بر هر یک از این مواد می‌باشد؛ و الا خود ماده قوه صرف است و نسبتش به همه چیز یکسان می‌باشد. حاصل آن‌که: ما یک قوه جوهری داریم، که مبهم و نامعین است و یک قوه عرضی

داریم، که به آن قوه جوهری می‌گویند. تعیین می‌دهد، همان گونه که یک امتداد جوهری
می‌تواند به واسطه حجم، که یک امتداد عرضی است، تعیین می‌یابد.]

[۶] امر دوم: پیدایش پدیده‌های جوهری همیشه ملازم است با تغییر در
صورت‌ها و پیدایش پدیده‌های عرضی همیشه همراه است با تغییر در احوال.
[پایان ماده] که همان صورت جدید توأم با رفتن صورت پیشین و آمدن عرضی جدید
همراه با رفتن عرضی پیشین می‌باشد. و این بدان خاطر است که همیشه چیزی تبدیل
به چیز دیگر می‌گردد، نه آنکه شیء ابتداءً به وجود آید.]

امر سوم: قوه همیشه قائم و منکفی به یک فعلی است و ماده همیشه قائم و متکفی
به یک صورت است که آن رنگ می‌دارد. و آن گاه که صورتی در پی صورت دیگر
پدید می‌آید، امانت آن چرا که صورت بخار به جایی صورت آب می‌شیند، صورت
جدید جایگزین صورت قدیم می‌گردد و ماده را قوام می‌بخشد.

في استئناف القول في معنى وجود الشيء بالقوة ووجوده بالفعل وانقسام الوجود إليهما

[١١] ان ما بين أبدنا من الأنواع الجوهرية يقبل أن يتغير فيصير غير ما كان أولاً، كالجوهر غير اثناعي يمكن أن يتبدل إلى الجوهر الثامي، والجوهر الثامي يمكن أن يتبدل فيصير حيواناً، وذلك مع تعين القابل والقبول، ولازم ذلك أن يكون بينهما نسبة موجودة ثابتة.

[٢] على أننا نجد هذه النسبة مختلفة بالقرب والبعد، والشدة والضعف، فالنطقة أقرب إلى الحيوان من الغذاء، وإن كانا مشتركين في إمكان أن يصيرا حيواناً، والقرب والبعد، والشدة والضعف أوصاف وجودية لا يتصف به إلا موجود، فالنسبة المذكورة موجودة لا محالة.

[٣] وكل نسبة موجودة فإنها تستدعي وجود طرفيها في ظرف وجوده، لضرورة قيامها بهما، وعدم خروج وجودها من وجودهما، وكون أحد طرفي النسبة للآخر، وقد تقدم بيان ذلك كله في مرحلة انقسام الوجود إلى ما في نفسه وما في غيره.

[٤] وإذا كان القبول بوجوده الخارجي الذي هو منشأ لترتب آثاره عليه غير موجود عند القابل، فهو موجود عنده بوجود ضعيف لا يترتب عليه جميع آثاره.

[٥] وإذا كان كل من وجوديه الضعيف والشديد هو هو بعينه، فهما واحد، فللمقبول

وجود واحد ذو مرتبتين: مرتبة ضعيفة لا يترتب عليه جميع أنساره، و مرتبة شديدة بخلافها. و تُسمّى المرتبة الضعيفة وجوداً بالقوّة، و المرتبة القويّة وجوداً بالفعل.

[٦] ثمّ إنّ المقبول بوجوده بالقوّة معه بوجوده بالفعل موجود متصل واحد، و إلّا بطلت النسبة، وقد فرضت ثابتة موجودة، هف. و كذا المقبول بوجوده بالقوّة مع القابل موجودان بوجود واحد، و إلّا لم يكن أحد الطرفين موجوداً لآخر، فبطلت النسبة، هف. فوجود القابل و وجود المقبول بالقوّة و وجوده بالفعل جميعاً وجود واحد ذو مراتب مختلفة، يرجع فيه ما به الاختلاف إلى ما به الاتفاق، و ذلك من التشكيك.

[٧] هذا فيما إذا فرضنا قابلاً واحداً مع مقبول واحد، وأمّا لو فرضنا سلسلة من القوابل و المقبولات ذاهبة من الطرفين متناهية أو غير متناهية في كلّ حلقة من حلقاتها إمكان الفعلية التالية لها و فعلية الإمكان السابق عليها، على ما عليه سلسلة الحوادث في الخارج، كان لجميع الحدود وجود واحد مستمرّ باستمرار السلسلة ذو مراتب مختلفة، و كان إذا قسم هذا الوجود الواحد على قسمين كان في القسم السابق قوّة القسم اللاحق، و في القسم اللاحق فعلية القسم السابق. ثمّ إذا قسم القسم السابق مثلاً على قسمين كان في سابقهما قوّة اللاحق، و في لاحقهما فعلية السابق، و كلّما أمعن في التقسيم و جُزئ ذلك الوجود الواحد المستمرّ كان الأمر على هذه الوتيرة، فالقوّة و الفعل فيه ممزوجان مختلطان.

[٨] فكأنّ حدّ من حدود هذا الوجود الواحد المستمرّ كمالاً بالنسبة إلى الحدّ السابق، و نقص و قوّة بالنسبة إلى الحدّ اللاحق، حتّى ينتهي إلى كمال لا نقص معه، أي فعلية لا قوّة معها. كما ابتدئ من قوّة لا فعلية معها، فينطبق عليه حدّ الحركة، و هو أنّها كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّهُ بالقوّة.

فهذا الوجود الواحد المستمرّ وجودٌ تدريجيّ سيّال يجري على السادة الحاملة للقوّة، و المختلفات هي حدود الحركة و صور السادة.

هذا كلّهُ في الجواهر النوعيّة، و الكلام في الأعراض نظير ما تقدّم في الجواهر، و

سيجيء تفصيل الكلام فيها.

[٩] فقد تبين ممّا تقدّم أنّ قوّة الشيء هي ثبوت ما له لا يترتب عليه بحسبه جميع آثار وجوده الفعلي، وأنّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل وما بالقوّة، وأنّه ينقسم إلى ثابت و سيّال.

و تبين أنّ ما لوجوده قوّة فوجوده سيّال تدريجيّ وهناك حركةٌ وأنّ ما لليس وجوده سيّالاً تدريجيّاً، أي كان ثابتاً، فليس لوجوده قوّة، أي لا مادّة له، وأنّ ما له حركة فله مادّة، وأنّ ما لا مادّة له فلا حركة له. وأنّ للأعراض بما أنّ وجوداتها لموضوعاتها حركةٌ تتبع حركة موضوعاتها، على ما سيأتي من التفصيل.

بیانی دیگر در معنای وجود بالقوه و وجود بالفعل شیء

و تقسیم وجود به آن دو

۱۱۱ آنچه در فصل پیشین گذشت بر همان مشهوری است که حکمای مشاء برای اثبات قوه و ماده‌ی اولی بیان کردند... و چون پاره‌ای از آنچه در آن فصل گذشت با نظریه «قوة و فساد» و انکار حرکت جوهری تناسب دارد، مصنف ما در این فصل بیان دیگری برای همین رابطه وجود بالقوه و وجود بالفعل ارائه می‌کند که به واسطه آن، حرکت جوهری و برخی از فروغ آن نیز به اثبات می‌رسد. مصنف ما در این بیان، که اختصاص به ایشان دارد و از ابتکارات ایشان به‌شمار می‌رود،^۱ بر این نکته تکیه می‌کنند که میان قابل و مقبول - یعنی دو چیز که یکی از آنها به دیگری تبدیل می‌شود - در خارج یک نسبت و رابطه‌ی عینی وجود دارد؛ ازسوی دیگر، وجود نسبت و رابطه در هر ظرفی خواهان وجود ظرفین نسبت در همان ظرف و اتحادشان با یکدیگر در آن ظرف می‌باشد. آن‌گاه نتیجه می‌گیرند که وجود قابل و وجود بالقوه مقبول از یکسو و وجود بالقوه مقبول وجود بالفعل آن از دیگر سو و در نتیجه هر سه وجود با یکدیگر متحدند و در واقع یک وجود سیال، با مراتب مختلف را تشکیل می‌دهند.

بنابر این، اختلاف میان وجود بالقوه و وجود بالفعل شیء، تشکیکی است و بازگشت آن به ضعف وجود و شدت آن می‌باشد؛ یعنی در خارج یک وجود واحد است که به تدریج از ضعف به سوی شدت می‌رود و این همان حرکت است. و اینک تفصیل [مطلب]:

میان قابل و مقبول یک نسبت عینی و خارجی وجود دارد

برهان اول: انواع جوهری که ما با آن مواجهیم، قابلیت تغییر و تحول دارند و می‌توانند تبدیل به چیزی شوند غیر از آنچه تاکنون بوده‌اند؛ مثلاً جوهر غیر نامی می‌تواند به جوهر نامی تبدیل شود و نیز جوهر نامی می‌تواند تغییر کند و حیوان شود [مانند غذایی که یک حیوان می‌خورد و بعد تبدیل به نطفه می‌شود و سپس حیوان می‌گردد] و این در حالی است که قابل و مقبول هر دو تعیین دارند. و لازمه تعیین قابل و مقبول آن است که میان آن دو یک نسبت خارجی ثابتی وجود داشته باشد.

[توضیح این‌که: اصل تغییر و تحول و دگرگونی یکی از واضح‌ترین و مسلم‌ترین حقایق جهان پیرامون ماست. جهانی که در آن زندگی می‌کنیم ثابت، جامد و ساکن نیست. پدیده‌ها عوض می‌شوند و اشیاء از حالی به حالی دیگر و از وضعی به وضع دیگر و از کیفیتی به کیفیت دیگر در می‌آیند. این تغییر و تحول اختصاص به عوارض و امور پیرونی ندارد، بلکه شامل نهاد و جوهر اشیاء نیز می‌گردد، زیرا مشاهده می‌کنیم که جوهری تبدیل به جوهر دیگر می‌شود. جوهر غیر نامی، نامی می‌گردد و جوهر نامی تبدیل به حیوان می‌شود و به همین ترتیب.

اما این نیز مسلم و مشهود است که هر چیزی قابلیت تبدیل شدن به هر چیزی را ندارد و هر چیزی از هر چیزی به وجود نمی‌آید؛ «گندم از گندم بروید جو ز جو». نطفه اسب نمی‌تواند گوسفند شود و نطفه گوسفند نمی‌تواند اسب شود. از تخم سیب درخت گلابی نمی‌روید و از تخم گلابی درخت سیب به وجود نمی‌آید. به دیگر

سخن: «قابل و مقبول هر دو تعین دارند».

تعین قابل و مقبول حاکی از نسبت و رابطه وجودی خاصی است که در خارج میان آنها برقرار می‌باشد، زیرا اگر نسبتی میان آن دو برقرار نبود و آنها رابطه و پیوندی با یکدیگر نداشتند و با آن که رابطه میان آنها صرفاً ذهنی و اعتباری بود، نه عینی و خارجی، هرگز قابل و مقبول تعین نمی‌یافتند. و هر چیزی می‌توانست هر چیزی را قبول کند و تبدیل به آن شود و نیز هر چیزی می‌توانست از هر چیزی به وجود آید. زیرا امر صرفاً ذهنی نمی‌تواند به طرفین تعین واقعی بدهد. به این صورت ثابت می‌گردد که: «میان قابل و مقبول یک رابطه و نسبت عینی و خارجی وجود دارد.»

[۲] برهان دوم: دلیل دیگر بر این که نسبت میان قابل و مقبول امری عینی و وجودی می‌باشد، آن است که ما ملاحظه می‌کنیم که نسبت یاد شده [متصف به نزدیکی، دوری، شدت و ضعف می‌شود؛ یعنی این نسبت] در برخی موارد نزدیک است و در برخی موارد دور؛ در یک مورد شدید است و در مورد دیگر ضعیف و از این جهت مختلف می‌باشد. مثلاً نطفه به حیوان نزدیک‌تر است از ماده خوراکی؛ اگر چه هر دو در این که می‌توانند حیوان شوند، مشترک‌اند.

از طرفی نزدیکی، دوری، شدت و ضعف یک سری اوصاف وجودی‌اند، که فقط امر موجود و واقعیت‌دار می‌تواند بدان‌ها متصف گردد، [نه چیزی که ذهنی و اعتباری می‌باشد]. بنابراین، نسبت میان قابل و مقبول، به ناچار موجود است و تحقق خارجی دارد.

[۳] طرفین نسبت باید در ظرف وجود نسبت موجود باشند

هر نسبت موجودی خواهان وجود طرفین خود در همان ظرف وجود نسبت می‌باشد. [پس اگر نسبت در خارج تحقق داشته باشد، طرفین آن نسبت نیز باید در خارج موجود باشند و وجود ذهنی آنها برای تحقق نسبت در خارج کفایت نمی‌کند.

هم چنین اگر نسبت در زمان حال وجود دارد، طرفین آن نیز باید در زمان حال موجود باشند. و وجود استقبالی هر دو و یا یکی از آنها، کافی نخواهد بود.]

دلیل این مطلب آن است که وجود نسبت [یک وجود فی غیره است و لذا وجود آن] قائم و متکی به طرفین خود بوده و بیرون از وجود طرفینش نمی باشد. [پس تا طرفین آن در خارج موجود نباشند نسبت؛ که رابطه میان آن دو بوده و وجودش به طفیل وجود آن دو می باشد، نمی تواند در خارج موجود گردد.]

هم چنین هر نسبت موجودی خواهان آن است که وجود یکی از طرفین نسبت، برای طرف دیگر و متعلق به آن باشد [یعنی وجود یک طرف، نسبت به طرف دیگر، وجود ناعتی و للغیر باشد؛ همان گونه که وجود عرض برای موضوع و متعلق به آن است و نیز وجود صورت برای ماده و متعلق به آن می باشد.]

در بحث تقسیم وجود به رابط و مستقل^۱ در این باره گفت و گو شد و احکام یادشده به خوبی تبیین گردید.^۱

۴| اتحاد میان قابل و وجود ضعیف مقبول و وجود شدید آن

[از آنچه تاکنون بیان شد، این نتیجه به دست آمد که میان قابل و مقبول نسبت و رابطه ای عینی و خارجی وجود دارد. و نیز معلوم شد که این نسبت خواهان وجود طرفین آن در ظرف تحقق نسبت و اتحاد آنها با یکدیگر می باشد. اما چون مقبول با وجود خارجی [= وجود بالفعل] خود، که منشأ ترتب آثار بر آن می باشد، نزد قابل تحقق ندارد، بلکه در آینده تحقق می پذیرد.] از این رو [باید بپذیریم که مقبول با وجود ضعیفی، که همه آثارش بر آن مترتب نمی گردد، نزد قابل تحقق دارد. مثلاً نطفه، که قابلیت انسان شدن دارد، یک نسبت و رابطه عینی با انسان دارد.]

بنابراین، باید در همان ظرف قابلیت و نسبت، نطفه و انسان، که طرفین این نسبت‌اند، وجود داشته باشند. اما می‌دانیم که وجود بالفعل انسان که منشأ آثار می‌باشد، همراه با نطفه تحقق ندارد؛ بلکه در آینده موجود می‌شود. پس معلوم می‌شود که وجود ضعیف انسان، که همه آثار انسان بر آن مترتب نمی‌شود، همراه با نطفه تحقق دارد و با آن متحد می‌باشد.^۱

[۵] و چون هر یک از وجود ضعیف مقبول و وجود شدید آن، همان وجود مقبول است. [یعنی وجود یک هویت واحد است]، پس آن دو وجود متحد بوده و در واقع یک وجود می‌باشند. بنابراین، مقبول یک وجود واحد دارد که دارای دو مرتبه می‌باشد: یکی مرتبه ضعیف، که همه آثار بر آن مترتب نمی‌شود و دیگری مرتبه شدید که همه آثار بر آن مترتب می‌گردد. ما مرتبه ضعیف را «وجود بالقوه» و مرتبه قوی را «وجود بالفعل» می‌نامیم.

[در همان مثال یادشده، وجود ضعیف انسان، که همراه با نطفه تحقق دارد و وجود شدید آن، که در آینده تحقق خواهد یافت، هر دو، وجود یک انسان شخصی واحد هستند. بنابراین، وجود ضعیف و وجود قوی آن فرد از انسان، در واقع یک وجود واحد است که دارای دو مرتبه ضعیف و شدید می‌باشد. از این‌جا وحدت وجود بالقوه و وجود بالفعل شیء به اثبات می‌رسد.]

[۶] مقبول با وجود بالقوه و وجود بالفعل خود در حقیقت یک موجود متصل و واحد را تشکیل می‌دهد، چرا که اگر میان وجود بالقوه و وجود بالفعل مقبول اتصال و وحدت برقرار نباشد، نسبت [میان مرتبه ضعیف مقبول و مرتبه شدید آن]^۱ باطل

۱. و آن نسبت همین است که آن مرتبه، مرتبه شدید این مرتبه و این مرتبه، مرتبه ضعیف آن مرتبه است. و ممکن است مفهود حضرت مؤلف از «نسبت میان قابل و مقبول باشد» چنانکه ظاهر عبارت بر آن دلالت دارد. نه نسبت میان وجود بالقوه و وجود بالفعل مقبول؛ به این بیان که: اگر وجود بالقوه مقبول، متصل و متحد با

خواهد گشت و این خلاف فرض است. [زیرا میان وجود بالقوه و وجود بالفعل یک شیء نسبت و رابطه عینی و خارجی برقرار می‌باشد].

همچنین قابل و وجود بالقوه مقبول، موجود به یک وجود می‌باشند، چرا که اگر هریک از آنها وجود مستقل و جداگانه‌ای داشت، یکی از طرفین نسبت وجودش برای طرف دیگر و متعلق به آن نبود و در نتیجه نسبت میان آن دو باطل می‌گشت. [زیرا - چنان‌که گذشت - شرط برقراری نسبت میان دو چیز آن است که وجود یکی از آنها متعلق به وجود دیگری بوده و آنها با یکدیگر متحد باشند] - در حالی که بنا بر فرض، میان قابل و وجود بالقوه مقبول، یک نسبت وجودی برقرار است.

بنابراین، وجود قابل و وجود بالقوه مقبول و وجود بالفعل آن، همه، موجود به یک وجودند و آن وجود دارای مراتب مختلفی می‌باشد؛ به گونه‌ای که مایه اختلاف، میان مراتب به همان چیزی باز می‌گردد که میان آنها مشترک است؛ یعنی نوعی اختلاف تشکیکی میان آن مراتب برقرار می‌باشد.

[۷] مطالب گفته شده در جایی است که یک قابل را با یک مقبول در نظر بگیریم. اما با فرض زنجیره‌ای از قابل‌ها و مقبول‌ها که از هر دو طرف پیش می‌رود - خواه محدود باشد و خواه نامحدود - به گونه‌ای که در هریک از حلقه‌های آن زنجیره، امکان فعلیت حلقه بعدی و فعیت امکان حلقه قبلی باشد [و به دیگر سخن: هریک از حلقات این سلسله وجود بالقوه حلقه پس از خود و وجود بالفعل حلقه پیش از خود باشد] - چنان‌که در سلسله حوادث خارجی مشاهده می‌کنیم [که عنصر تبدیل به مرکب معدنی و مرکب معدنی تبدیل به مرکب آلی و مرکب آلی تبدیل به گیاه و... می‌شود و سلسله‌ای از قبل‌ها و مقبول‌ها را تشکیل می‌دهد] - در این صورت همه

→ وجود بالفعل آن نباشد، نمی‌توانند تحقق آن وجود بالقوه نزد قابل، مع حج برقراری نسبت میان قابل و وجود بالفعل مقبول باشد. پس تنها در صورتی می‌توان گفت میان قابل و وجود بالفعل مقبول یک نسبت رابطه وجودی برقرار است، که وجود بالقوه مقبول، متصل با وجود بالفعل آن بوده و با آن یکی باشد.

حدود و حلقه‌ات این زنجیره دارای یک وجود واحد، اما با مراتب گوناگون، خواهد بود^۱ و تا آن‌جا که زنجیره ادامه و استمرار یابد، این وجود نیز ادامه خواهد داشت. این وجود واحد به گونه‌ای است که اگر به دو جزء تقسیم شود، در جزء پیشین قوه و امکان جزء پسین و در جزء پسین فعلیت جزء پیشین تحقق دارد. هم‌چنین اگر مثلاً همان جزء پیشین به دو جزء دیگر تقسیم شود، در جزء نخست آن، قوه جزء دوم و در جزء دوم، فعلیت جزء نخست تحقق خواهد داشت و هر چه این تقسیم ادامه یابد و آن وجود و مستمر به اجزای کوچک‌تری تقسیم گردد، جریان بر همین منوال خواهد بود. بنابراین، در این وجود واحد قوه و فعل مختلط و درهم آمیخته می‌باشند.

[آمیختگی قوه با فعل و امکان با فعلیت، به این جهت است که هر اندازه ذهن آن وجود واحد و مستمر را که وجودش تدریجی است، به اجرائی تقسیم کند، امکان تقسیمی دیگر وجود دارد و این تقسیم پایانی ندارد. هریک از اجزای فرضی آن، امکان است نسبت به جزء بعدی و فعلیت است نسبت به جزء قبلی. خلاصه آن‌که: خاصیت آمیخته بودن قوه با فعل از تدریج وجود ناشی می‌شود.]

[۸] انطباق تعریف حرکت بر وجود واحدی که قوه و فعل در آن باهم آمیخته‌اند

بنابراین، هریک از حدود آن وجود واحد و مستمر، نسبت به حد پیش از خود کمال و نسبت به حد پس از خود نقص و قوه آن می‌باشد، تا برسد به کمالی که هیچ نقص و کمبودی ندارد؛ یعنی برسد به چیزی که فعلیت محض بوده و فاقد هر قوه‌ای می‌باشد؛ همان‌گونه که آغازش از قوه‌ای است که فاقد هر فعلیتی می‌باشد. پس تعریف حرکت بر این وجود واحد و مستمر صدق خواهد کرد؛ یعنی: کمال اول برای موجود بالقوه از آن جهت که بالقوه است.

۱. به دلیل آن‌که هریک از حلقه‌ات این زنجیره نسبت و واسطه‌ای با حلقه پس از خود دارد و لذا باید، در حلقه پس از خود متحد باشد؛ با همان شرح و تفصیلی که بیان شد.

بنابراین، این وجود واحد و مستمر، یک وجود تدریجی سیال و بویاست که بر ماده حامل قوه جاری می‌شود و اختلاف تنها در حدود حرکت و صورت‌های متعددی است که پی در پی بر روی ماده می‌آیند.

تمام آن‌چه بیان شد، درباره جواهر نوعی [و تغییر و تبدلات جوهری] بود، اما نظیر همان مغالط در مورد اعراض نیز می‌آید؛ که تفصیل آن به آینده موکول می‌گردد.

۹۱] نتایج بحث

از آن‌چه بیان شد، امور ذیل روشن می‌گردد:

امر اول: «قوه شیء» عبارت است از یک نحوه وجود و ثبوتی برای آن شیء که بر حسب آن وجود، همه آثار وجود فعلی شیء بر آن مترتب نمی‌گردد.

امر دوم: وجود بر دو قسم است: بالفعل و بالقوه.

امر سوم: هم چنین وجود تقسیم می‌شود به: وجود ثابت و سیال.

امر چهارم: اشیائی که دارای قوه می‌باشند، وجودشان سیال و تدریجی است و در مورد آنها حرکت صادق می‌کند.

امر پنجم: اشیائی که وجودشان سیال و تدریجی نیست و به دیگر سخن: وجودشان ثابت است. فاقد قوه می‌باشند؛ یعنی ماده ندارند. [این نتیجه عکس نقیض موافق نتیجه پیشین است.]

امر ششم: هر شیء متحرکی دارای ماده می‌باشد.

امر هفتم: آن‌چه ماده ندارد، فاقد حرکت می‌باشد. [این نتیجه عکس نقیض موافق نتیجه پیشین است.]

امر هشتم: اعراض، از آن‌جا که وجودشان برای موضوعشان و متعلق به آن است، از یک نوع حرکت، به تبع حرکت موضوعشان برخوردار می‌باشند؛ که تفصیل آن خواهد آمد.

في زيادة توضيح لحدّ الحركة و ما تتوقف عليه

[١] قد تقدّم أنّ الحركة نحو وجود يخرج به الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، أي بحيث لا تجتمع الأجزاء المفروضة لوجوده. و بعبارة أخرى: يكون كلّ حدّ من حدود وجوده فعليةً للجزء السابق المفروض، و قوّةً للجزء اللاحق المفروض، فالحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً.

[٢] وحدها المعلم الأوّل بأنّها كمالٌ أوّل لما بالقوّة من حيث إنّّه بالقوّة. و توضيحه: أنّ الجسم السّمكَن في مكان مثلاً إذا قصد التّمكّن في مكان آخر ترك المكان الأوّل بالشروع في السلوك إلى المكان الثاني حتّى يتمكّن فيه. قللجسم، و هو في المكان الأوّل، كمالان هو بالنسبة إليهما بالقوّة، و هما السلوك الذي هو كمال أوّل و التّمكّن في المكان الثاني الذي هو كمالٌ ثانٍ. فالحركة، و هي السلوك، كمالٌ أوّل للجسم الذي هو بالقوّة بالنسبة إلى الكسالتين، لكن لا مطلقاً، بل من حيث إنّّه بالقوّة بالنسبة إلى الكمال الثاني، لأنّ السلوك متعلّق الوجود به.

[٣] وقد تبيّن بذلك أنّ الحركة متعلّقة الوجود بأمور ستّة: الأوّل المبدء، و هو الذي منه الحركة. و الثاني السنتهي و هو الذي إليه الحركة، فالحركة تنتهي من جانب إلى قوّة لا فعل معها تحقيقاً أو اعتباراً، و من جانب إلى فعل لا قوّة معها تحقيقاً

أو اعتباراً، على ما سيبيّن إن شاء الله. و الثالث المسافة التي فيها الحركة، و هي المقولة، و الرابع الموضوع الذي له الحركة، و هو المتحرك، و الخامس الفاعل الذي به الحركة، و هو المحرّك، و السادس المقدار الذي تتقدّر به الحركة، و هو الزمان.

توضیح بیشتر درباره تعریف حرکت و مقومات حرکت

[۱] در بحث‌های گذشته گفتیم حرکت عبارت است از: «نحوه وجودی که شیء به واسطه آن به تدریج از قوه به سوی فعل می‌رود» و تدریجی بودن آن بدین معناست که اجزایی که برای وجود آن فرض می‌شود، [در زمان واحد] باهم جمع نمی‌شوند، [بلکه] در طول زمان به وجود می‌آیند. به دیگر سخن: مقصود از تدریجی بودن حرکت این است که هریک از حدود [= اجزای فرضی] وجود آن، فعلیت جزء فرضی پیشین و قوه جزء فرضی پسین می‌باشد. بنابراین، می‌توان در تعریف حرکت گفت: «حرکت خروج تدریجی شیء از قوه به سوی فعل است.»^۱

[ممکن است توهم شود که تعریف یادشده، مشتمل بر دو راست، زیرا تدریج عبارت است از: «وقع شیء در لحظه‌ای پس از لحظه دیگر» و لحظه «طرف زمان» است و زمان «مقدار حرکت» می‌باشد. پس شناسایی تدریج، متوقف بر شناسایی حرکت می‌باشد. در نتیجه اخذ «تدریج» در تعریف حرکت، مستلزم آن است که

۱. باید توجه داشت که حرکت یک امر واحد و بسیط است و در خارج اجزای بالفعل ندارد، اما چون این امر واحد منته و کشی‌دار می‌باشد، ذهن می‌تواند، برای آن اجزایی را فرض کند.

۲. تدریج یک معنای پذیرفته شده است، که با کمک حکم شناسایی می‌شود، البته تعریف یادشده حد حقیقی حرکت نیست زیرا حد تنها در مورد ماهیت امکان‌پذیر است و حرکت نحوه وجود است و وجود ماهیت ندارد. (مؤلف).

شناسایی حرکت با چند واسطه متوقف بر شناسایی حرکت باشد. حضرت مؤلف رحمه الله در پاسخ به این توهّم در پاورقی کتاب می فرمایند: «تدریج یک معنای بدیهی است، که با کمک حس شناسایی می شود» و شناسایی آن متوقف بر دانستن معنای حرکت نمی باشد.»

[۲] تعریف حرکت نزد ارسطو

معنّم اول: [= ارسطو] حرکت را چنین تعریف کرده است: «حرکت، کمال اول است برای شیء بالقوه، از آن جهت که بالقوه است.»
برای روشن شدن این تعریف، جسمی را در نظر بگیرید که در مکانی قرار گرفته است. این جسم اگر بخواهد در مکان دیگری واقع شود، مکان اول را رها کرده و شروع می کند به حرکت کردن به طرف مکان دوم، تا در آن قرار گیرد. بنابراین، جسم آن گاه که در مکان اول قرار دارد، دو کمال دارد که نسبت به هر دو بالقوه می باشد [و به دیگر سخن: دارای دو کمال بالقوه است]: یکی گذر [از مکان اول به سوی مکان دوم]، که کمال اول برای آن است و دوم قرار گرفتن در مکان جدید، که کمال دوم برای آن می باشد. بنابراین، حرکت، که همان سیر و گذر از مکان اول خواهد بود، اما نه مطلقاً، بلکه از آن جهت که آن جسم نسبت به کمال دوم بالقوه است، زیرا وجود سیر و گذر وابسته به آن کمال دوم می باشد.

[توضیح بیشتر این که: در همان مثال بالا وقتی جسم در نقطه «الف» قرار دارد و می خواهد در نقطه «ب» قرار بگیرد، آن جسم از آن جهت که یک شیء بالفعل است، دارای دو کمال می باشد: یکی همان صورت نوعی ای که واجد آن است و دیگری آثار و اغراضی که در همان حال بر آن صورت نوعی مترتب می گردد، که یکی از آنها همان «بودن در نقطه الف» است. چنان که در بحث های پیشین بیان شد، صورت نوعی

جسم را کمال اول و آثار و اعراض مترتب بر آن را کمال دوم می‌نامند، چرا که صورت نوعی تقدم بر اعراض دارد و اعراض مترتب بر آن می‌باشد. اما مقصود از کمال اول در تعریف حرکت، صورت نوعی جسم نیست و به همین دلیل قید «از آن جهت که بالقوه است» را در تعریف حرکت آورده‌اند. به واسطه این قید، صورت نوعی از تعریف بیرون می‌رود؛ زیرا صورت نوعی کمال جسم است، اما از آن جهت که بالفعل می‌باشد.

حاصل آن‌که «کمال بودن» حرکت برای جسمی که در نقطه «الف» قرار دارد، به لحاظ آن است که حرکت، در برابر سکون، یکی از فعلیت‌ها است که جسم نسبت به آن بالقوه می‌باشد و حصول آن چه امکان حصول برای شیء دارد، نسبت به آن شیء، کمال به شمار می‌رود.

اما «اول» بودن آن، به لحاظ مقدمه بودن حرکت برای وصول به غایت می‌باشد، زیرا همان‌طور که در بحث «علت غایی» گذشت - حرکت مطلوب بالذات نیست و هر حرکتی برای رسیدن به یک هدف و غایتی تحقق می‌یابد. در واقع کل حرکت مقدمه است برای وصول به آن غایت. پس «کمال اول» بودن حرکت بدین معناست که حرکت کمالی است که وسیله است، نه هدف؛ کمالی است که وجودش وابسته و متعلق به هدف و غایت می‌باشد.

اما این‌که گفته شد: «حرکت کمال اول است برای شیء بالقوه» نکته‌اش آن است که: حرکت، اگرچه خود یک فعلیت است - زیرا اگر آن را در برابر سکون قرار دهیم، یکی از فعلیت‌ها خواهد بود - اما این تفاوت را با دیگر فعلیت‌ها دارد که آمیخته با قوه است. شیء تا وقتی در حرکت است، بالقوه است و فعلیتی را پیش رو دارد؛ بنابراین، شیء تا حالت بالقوه نسبت به شیء دیگر - که همان کمال ثانی و غایت و هدف است - نداشته باشد، نمی‌تواند حرکت داشته باشد. [

[۳] مقومات حرکت

از آن چه گذشت، روشن می شود که حرکت در وجود خود به شش امر نیازمند است:

- ۱- «مبدأ» و آن نقطه ای است که حرکت از آن آغاز می شود.
 - ۲- «منتها» و آن غایتی است که حرکت به سوی آن متوجه است.
- لزوم مبدأ و منتها برای هر حرکتی از آن روست که حرکت از یک سو، به قوه ای می رسد که حقیقتاً با اعتباراً فاقد هر فعلیتی سی باشد و از سوی دیگر، به فعلیتی می رسد که حقیقتاً یا اعتباراً فاقد هر قوه ای می باشد؛ چنانکه در آینده به خواست خداوند روشن خواهد شد.
- در حرکت جوهری، آغاز حرکت قوه ای است که حقیقتاً هیچ فعلیتی ندارد و پایان حرکت نیز فعلیتی است که حقیقتاً هیچ قوه ای ندارد، زیرا - همان طور که مصنف 'رجسته' در فصل پنجم بدان تصریح می کند، آغاز حرکت جوهری، ماده اولی و بابان آن، مجرد است و ماده اولی، قوه صرف است؛ همان گونه که مجرد تام، فعلیت محض می باشد.

اما در حرکات عرضی، آغاز حرکت قوه ای است که حقیقتاً همراه با فعلیت می باشد، اما چون آن فعلیت هیچ تأثیری در حرکت ندارد، عقل مبدأ حرکت را قوه ای که فعلیت ندارد، اعتبار می کند. پس در حرکات عرضی مبدأ حرکت اعتباراً قوه محض می باشد. توضیح این که: - همان طور که در فصل پنجم بیان خواهد شد - حرکات عرضی از ماده موضوع آغاز می شود و این ماده قوه ای است که مقارن با فعلیت می باشد. زیرا ماده همیشه متقوم به یک صورت و فعلیت است. اما از آن جا که حرکت چیزی نیست جز «خروج ندریجی از «قوه» به سوی فعل»، فعلیت مقارن با ماده موضوع، هیچ مداخلیتی در حقیقت حرکت ندارد و لذا عقل در این گونه از حرکات، مبدأ حرکت را قوه بدون فعلیت اعتبار می کند؛ یعنی قوه ای که از جهت آن

حرکت بدون فعلیت است.

این در مورد مبدأ حرکات عرضی بود، اما در مورد منتهای و پایان حرکات عرضی نیز باید گفت: پایان این حرکات، فعلیتی است که حقیقتاً واجب قوه می‌باشد؛ زیرا حرکات عرضی طبیعی، به سکون منتهی می‌گردد و حرکات عرضی قسری، به هیبتی که اثر قسر در آن تمام می‌شود پایان می‌یابد؛ هم‌چنین حرکات نفسانی به آن‌چه متحرک کمال خود می‌داند می‌رسد و هیچ یک از این نقطه‌های پایانی خالی از قوه نیست، اما چون این قوه تأثیری در حرکت پیشین ندارد،^۱ عقل منتهای حرکت را فعلیت بدون قوه اعتبار می‌کند؛ یعنی فعلیتی که از ناحیه آن حرکت بدون قوه است.

در مورد حرکات جوهری‌ای که در میان حرکت جوهری عمومی یادشده فرض می‌شود، نیز جریان بر همین منوال است؛ یعنی مبدأ حرکت قوه‌ای است که حقیقتاً همراه با فعلیت می‌باشد، اما عقل آن را بدون فعلیت اعتبار می‌کند و منتهای آن نیز فعلیتی است که حقیقتاً همراه با قوه می‌باشد، اما عقل آن را بدون قوه اعتبار می‌کند.

۳- مسافت، که حرکت در آن واقع می‌شود و آن همان «مقوله» است [که حرکت به آن نسبت داده می‌شود؛ مثلاً حرکت وضعی به مقوله «وضع» و حرکت انتقالی به مقوله «این» نسبت داده می‌شود و این مقولات مسافت آن حرکات می‌باشند.]

۴- موضوع، که حرکت برای آن می‌باشد. موضوع حرکت همان «متحرک» است؛^۲ یعنی چیزی که حرکت از او صاف آن به شمار می‌رود.]

۵- فاعل، که حرکت به واسطه آن تحقق می‌یابد. فاعل حرکت همان محرک است، [که حرکت را در موضوع ایجاد می‌کند و موضوع را متحرک می‌سازد.]

۶- مقداری که اندازه حرکت را مشخص می‌سازد. مقدار حرکت همان «زمان» است.

۱. زیرا حرکت عبارت است از خروج تدریجی از قوه، به سوی «فعل».

في انقسام التغير

[١] قد عرفت أنَّ خروج الشيء من القوة إلى الفعل لا يخلو من تغيرٍ إمَّا في ذاته، أو في أحوال ذاته، و إن شئت فقل: إمَّا في ذاته كما في تحوُّل نوع جوهرِيٍّ إلى نوع آخر جوهرِيٍّ، أو في عرضيَّه كتغيُّر الشيء في أحواله العرضيَّة.

[٢] ثمَّ التغيُّر إمَّا تدريجيٌّ وإمَّا دفعيٌّ بخلافه، و التغيُّر التدريجيُّ - و لازمه إمكان الانقسام إلى أجزاء لا قرار لها و لا اجتساع في الوجود - هي الحركة، و التغيُّر الدفعيُّ بما أنَّه يحتاج إلى موضوع يقبل التغيُّر و قوَّة سابقة على حدوث التغيُّر لا يستحقِّق إلَّا بحركة. لذا عرفت أنَّ الخروج من القوة إلى الفعل كيفما فرض لا يتمُّ إلَّا بحركة، غير أنَّه لما كان تغيُّراً دفعياً كان من المعاني المنطبقة على أجزاء الحركة الانسيَّة، كالوصول و الترك و الاتصال و الانفصال، فالتغيُّر كيفما فرض لا يتمُّ إلَّا بحركة.

[٣] ثمَّ الحركة تعتبر تارةً بمعنى كون الشيء المتحرِّك بين المبدء و المنتهى، بحيث كلُّ حدٍّ من حدود المسافة فرض، فهو ليس قبله و بعده فيه، و هي حالة بسيطة ناهية غير منقسمة، و تسمَّى الحركة التَّوسُّطيَّة.

[٤] وتُعتبر تارةً بمعنى كون الشيء بين المبدء و المنتهى، بحيث له نسبة إلى حدود المسافة المفروضة التي كلُّ واحد منها فعليَّة للقوَّة السابقة و قوَّة للفعليَّة اللاحقة، من حدٍّ يتركه و من حدٍّ يستقبله، و لازم ذلك الانقسام إلى الأجزاء و الانصرام و

التقتضي تدريجاً، و عدم اجتماع الأجزاء في الوجود، و تسمى الحركة القُطعية.

[٥] والاعتباران جميعاً موجودان في الخارج، لا نطبقهما عليه، بمعنى أن للحركة نسبةً إلى السبب و السنتهى لا يقتضي ذلك انقساماً و لا سيلاناً و نسبةً إلى المبدء و المنتهى، و حدود المسافة تقتضي سيلان الوجود و الانقسام.

[٦] وأمّا ما يأخذ الخيال من صورة الحركة بأخذ الحدّ بعد الحدّ منها و جمعها صورةً متصلةً مجتمعةً الأجزاء، فهو أمرٌ ذهنيٌّ غير موجود في الخارج، لعدم جواز اجتماع أجزاء الحركة لو فرضت لها أجزاء، و إلا كانت ثابتةً لا سيّالة، هذا هـ.

اقسام تغیر^۱

[۱] خروج از قوه به فعل توأم با نوعی تغیر است

پیش از این دانستیم که خروج شیء از قوه به فعل همیشه توأم با نوعی تغیر و دگرگونی می باشد و این تغیر یا در ذات شیء است و یا در احوال ذات. و به تعبیر دیگر: تغیر یا در ذات شیء است؛ مانند آن جا که یک نوع جوهری به یک نوع جوهری دیگر منتقل می شود و یا در عرضی شیء می باشد؛ مانند آن جا که احوال عرضی شیء دگرگون می شود.

[نکته عدول از تعبیر «ذات» به «ذاتی» آن است که ذات شیء از وجود نفسی آن انتزاع می گردد، که یک وجود بشرط لا است و دارای ماهیت می باشد، اما ذاتی شیء از وجود معنی آن گرفته می شود، که یک وجود لا بشرط می باشد و همان گونه که در فصل ششم خواهد آمد، شیء به اعتبار وجود نفسی اش دگرگون و متحول نمی شود، بلکه تغیر و تحول تنها به اعتبار وجود معنی شیء می باشد.

در مورد «عرضی» نیز همین مطلب صادق است. حالاتی که بر شیء عارض

۱. تغیر از ماده غیر کوفه شد و به معنای «دگر شدن» و «دگرگون شدن» است. بآل و تحول نیز معنایی نزدیک به تغیر دارند.

می‌گردد، وجودشان «فی نفس» لغیره است و مفهومی که از وجود نفسی آنها، که یک وجود بشرط لا است به دست می‌آید، یک مفهوم ماهوی بوده و «عرض» نامیده می‌شود و بدین لحاظ تغییر و تحولی در آن راه ندارد؛ اما مفهومی که از وجود لغیره آن، که یک وجود نعتی و لا بشرط است، گرفته می‌شود، مفهوم ماهوی نبوده و «عرضی» نامیده می‌شود و بدین لحاظ در آن تحول و دگرگونی راه دارد. حاصل آن که تغییر در اعراض شیء رخ نمی‌دهد، بلکه در عرضیات آن روی می‌دهد. [

[۲] تغییر تدریجی و تغییر دفعی

تغییر و دگرگونی بر دو قسم است :

۱- تغییر تدریجی. [و آن تغییر و دگرگونی‌ای است که در طول زمان تحقق می‌یابد. یعنی میان متبدل و متبدلّ الیه فاصله زمانی وجود دارد؛ مانند آن‌جا که حرارت آب از درجه ده به درجه صد تغییر می‌کند.]

۲- تغییر دفعی که برخلاف تغییر تدریجی است. [و آن تحول و دگرگونی‌ای است که دفعتاً و آن‌ا انجام می‌گیرد؛ یعنی هیچ فاصله زمانی میان موقعیت سابق و موقعیت جدید وجود ندارد، بلکه در یک نقطه مشخص، یک شیء تبدیل به شیء دیگر می‌شود؛ مانند رسیدن متحرک به نقطه پایان حرکت. متحرک اگرچه مسافت میان نقطه آغاز حرکت و نقطه پایانی را به تدریج و در طول زمان طی می‌کند، اما رسیدنش به نقطه پایانی، دفعی و در یک آن می‌باشد. حتی تبدیل حالت سکون به حالت حرکت نیز دفعتاً انجام می‌گیرد. شیء ساکن وقتی شروع به حرکت می‌کند و حالت قرار و ثبات خود را با تغییر و تحول تبدیل می‌کند، تبدیل به سکون به حرکت آن‌ا تبدیل می‌کند، تبدیل سکون به حرکت آن‌ا و بدون هیچ فاصله زمانی میان حالت سکون و حالت حرکت انجام می‌پذیرد.]

هیچ تغییری بدون حرکت تحقق نمی‌یابد

تغییر تدریجی [از آن‌جا که در طول زمان تحقق می‌یابد، از نوعی امتداد و کشش برخوردار می‌باشد؛ لذا] همیشه قابل انقسام به اجزایی گذرا و بی‌قرار می‌باشد؛ اجزایی که با یکدیگر و به‌طور هم‌زمان نمی‌توانند به وجود آیند. چنین تغییری همان حرکت می‌باشد. [بنابراین، کوتاه‌ترین تغییری که در تعریف حرکت می‌توان بیان کرد همین است که: «حرکت تغییر تدریجی است»].

اما تغییر دفعی نیز بدون حرکت نمی‌تواند تحقق یابد، زیرا هر تغییر دفعی نیازمند موضوعی است که آن تغییر را بپذیرد و نیز نیازمند قوه‌ای است که پیش از حدوث آن تغییر وجود داشته باشد. و پیش از این دانستیم که درآمدن شیء از قوه به فعل، به هر صورت که در نظر گرفته شود، بدون حرکت نخواهد بود. متها تغییر موردنظر، چون دفعی است، از معاینی خواهد بود که بر اجزای آنی حرکت^۱ منطبق می‌گردد؛ مانند: رسیدن، رهاکردن، متصل شدن و جداگشتن. بنابراین، تغییر، به هر صورت فرضی شود، بدون حرکت نخواهد بود.

[توضیح برهان فوق آن است که: پدیده‌ای که در اثر تغییر دفعی به وجود می‌آید،

۱. ویژگی ذاتی هر امر مادی آن است که به اجزایی از جنس خود قابل انقسام می‌باشد و این انقسام حدی یقف ندارد؛ مثلاً یک حجم قابل انقسام به حجم‌های کوچک‌تر و یک سطح قابل انقسام به سطح‌های کوچک‌تر و یک خط قابل انقسام به خطوط کوچک‌تر می‌باشد. بر همین اساس، حرکت، که یک امر ممتد و غیرقابل است، نیز قابل انقسام به اجزای کوچک‌تری است، که همه آنها از جنس خود حرکت می‌باشند؛ یعنی خودشان نیز ممتد، گذرا و بی‌قرارند.

۲. تعبیر «اجزای آنی حرکت» خالی از مسامحه نیست و بهتر است به جای آن از تعبیر «حد و ذاتی حرکت» استفاده شود، زیرا اجزای حرکت، به نوبه خود، حرکت بوده و امتداد زمانی دارند و هرگز برای حرکت اجزای آنی نمی‌توان در نظر گرفت. اما «حد» عبارت است از فصل مشترکی که میان دو جزء یک، امر ممتد، اعتبار می‌شود؛ به گونه‌ای که می‌تواند آغاز یا پایان هر یک از دو جزء یا آغاز یکی و پایان دیگری باشد؛ مانند نقطه‌ای که در وسط خط در نظر گرفته می‌شود آن را به دو پاره خط تقسیم می‌کند. جداشدن و یا متصل شدن در حرکت نیز حکم نقطه در خط را دارد.

حادث زمانی است. و بر اساس این اصل کلی که: «کُلُّ حادثٍ زمانیٍّ مسبوقٌ بوقوعِ و مادةٍ تحملها» باید پیش از آن پدیده، قوه و امکان آن، در یک ماده تحقق داشته باشد. البته این پیمانی زمانی است و - چنانکه در فصل دوم گذشت - قوه پدیده و خود آن پدیده، موجود به یک وجود می‌یافتند، و تفاوتشان تنها در شدت و ضعف است. پس باید یک وجود مستند و مستمر - که در طول زمان تحقق می‌یابد - در آن جا وجود داشته باشد؛ یعنی یک وجود سیال و تدریجی و این همان حرکت است. بنابراین، وجود حرکت در کنار هر تغیر دفعی، اجتناب‌ناپذیر است.

البته تغییرات دفعی، چون دفعات، در یک آن روی می‌دهد، بر حدود آن حرکت منطبق می‌شود؛ مثلاً وقتی جسم از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» حرکت می‌کند و فاصله میان آن دو را تدریجاً طی می‌کند، اگرچه گذر و حرکت از نقطه «الف» به «ب» در طول زمان انجام می‌گیرد و یک تغیر تدریجی می‌باشد. اما در طی این حرکت یک سری تغییرات دفعی نیز می‌توان در نظر گرفت؛ مثلاً جدا شدن از نقطه «الف» و یا رسیدن به نقطه «ب» و یا هر نقطه دیگری که در مسیر حرکت در نظر گرفته شود، دفعاتاً و در یک آن صورت می‌گیرد و مصداق تغیر دفعی می‌باشد.

[۳] حرکت متوسطی و حرکت قطعی

حرکت دارای دو معنای متفاوت است: یکی حرکت به معنای توسط (میان مبدأ و

انتهای) باید توجه داشت که تعریف دوم در آغاز حرکت و پایان آن، حتمی است، اما تغییرات دفعی در مسیر حرکت، احتمالی می‌باشند. زیرا تغیر دفعی در یک آن واقع می‌شود و آن طرف زمان است و نه، در آغاز و پایان زمان. که همان آغاز و پایان حرکت است، و جمیع دارد، محدود و آنانی که در وسط یک حرکت و یک زمان در نظر گرفته می‌شود، تنها به اعتبار ذهن است و در نتیجه تغییرات دفعی منطبق بر آن حدود و لحظات نیز امکنده می‌شود. حال آنکه تنها تغیر دفعی حقیقی عبارت است از جدا شدن از مبدأ حرکت و رسیدن به انتهای حرکت.

مبدأ و منتهای^۱ فلاسفه در این که کدام یک از معانی فوق در خارج تحقق دارد و کدام یک تحقق نداشته و صرفاً ذهنی می باشد، اختلاف نظر دارند. در این باب سه نظریه وجود دارد:

۱- نظریه نخست 'پراگ': حرکت توسیعی در خارج موجود است و حرکت قطعی امری ذهنی است. از ظاهر کلام شیخ اثر بیس همین نظریه استفاده می شود و حکمای پس از وی، لااقل تا زمان میرداماد، این نظریه را پذیرفته اند.

۲- نظریه دوم آن است که: حرکت قطعی در خارج وجود دارد و حرکت توسیعی امری ذهنی بوده و در خارج تحقق ندارد. ملا صدرا^۲ تا اندازه زیادی متمایل به این نظریه است. اگرچه نمی خواهد آن را به صورت صریح بیان کند.

۳- نظریه سوم این که: هر دو حرکت وجود دارند و بر خارج منطبق می شوند. طبق این نظریه که مؤلف از جسد^۳ پیرو آن است، حرکت قطعی و حرکت توسیعی در واقع دو اعتبار از یک واقعیت واحد می باشند.^۴ با توجه به مقدمه فوق، به شرح هر یک از معانی حرکت می پردازیم.

حرکت توسیعی: یک معنا و یک اعتبار حرکت است، عبارت است از: «بودن شیء متحرک میان مبدأ و منتهای به گونه ای که هر یک از حدود فرضی مسافت در نظر گرفته شود، متحرک در لحظه قبل و در لحظه بعد در آن حد» و جزو ندارد؛ بلکه فقط در یک لحظه و در یک «آن» در آن حد وجود دارد.^۵ حرکت بدین معنا یک حالت بسط [- غیر مستند] ثابت [= فاز] و غیر قابل تقسیم است. این معنای حرکت «حرکت توسیعی» نامیده می شود.

۱. این نکته را شاید از نظر دور داشت که هر شیء به حد در این مرحله همان حرکت نه می باشد و تعریفهایی که برای حرکت تکثیر با آن شده مانند: خروج تاریخی از قوه به فعل و... در مورد حرکت قطعی صادق است نه حرکت توسیعی.

۲. حرکت در زمان و خارج از آن.

[نسبت حرکتِ توسطی به هریک از حدود مسافت؛ در واقع، نسبت کلی به افرادش است و از این جهت، حرکت توسطی مانند تغیر دفعی است، که هر حدود فرضی حرکت قطعی منطبق می‌گردد.]

[۴] حرکت قطعی: معنای دیگر حرکت عبارت است از: «بودن شیء متحرک میان مبدأ و انتها؛ به گونه‌ای که نسبتی به هریک از حدود فرضی مسافت دارد، حدی را رها کرده و به حد دیگری می‌رسد؛ حدودی که هر کدام فعلیتِ قوهٔ پیش از خود و قوهٔ فعلیتِ پس از خود می‌باشند.» حرکت بدین معنا مستلزم قابلیت انقسام به اجزاء، گاه را و قدریحی بودن است و نیز اجزای آن پهن بوده و تحقق جمعی و هم‌زمان آنها ناممکن می‌باشد. [این معنای حرکت، «حرکت قطعی» نامیده می‌شود.

[حرکت قطعی یک وجود مستند از مبدأ تا انتها دارد و نسبت آن به هر قطعه از آن، نسبت کل به جزء می‌باشد.]

توضیح بیشتر دربارهٔ حرکت توسطی و حرکت قطعی

[برای روشن شدن معنای حرکت توسطی و حرکت قطعی به این مثال توجه کنید: گلوله‌ای را در نظر بگیرید که یک مسافت ده‌متری را در زمان ده ثانیه طی می‌کند. در این جا ذهن دو کشش و دو امتداد تشخیص می‌دهد: یکی امتداد مکانی (ده‌متر) و دیگری امتداد زمانی (ده ثانیه). این دو امتداد به نحوی بر یکدیگر انطباق دارند؛ یعنی می‌توان گفت: گلوله در یک قطعهٔ زمانی به طول ده ثانیه، در یک قطعهٔ مکانی به طول ده‌متر قرار دارد. حال اگر آن قطعهٔ زمان را به دو قطعهٔ کوچک‌تر تقسیم کنیم، آن قطعه مکان نیز به دو جزء کوچک‌تر تقسیم خواهد شد؛ یعنی گلوله در زمانی کمتر از ده ثانیه (مثلاً یک ثانیه) در مسافتی کمتر از ده‌متر (مثلاً یک متر، درجایی که حرکت یک‌نواخت باشد) قرار دارد.

این واقعیت خارجی را به دو صورت می‌توان تعبیر و تفسیر کرد:

۱- این که بگوییم: معنای این که گلوله در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد، این است که گلوله در آن قطعه از زمان، در فاصله میان مبدأ و منتهای آن مسافت می‌باشد و این بودن به این نحو است که هر «آن» در یک «حد» و در یک نقطه از مسافت است؛ به طوری که در «آن» قبل یا «آن» بعد در آن «حد» و در آن نقطه نیست. گلوله تا وقتی ساکن است، در آنات متعدد در یک نقطه قرار دارد، اما وقتی در حال حرکت است، هر «آن» در یک حد می‌باشد. آن به آن حدود مسافت، که گلوله در آن واقع است، تغییر می‌کند. طبق این تفسیر، حرکت گلوله عبارت است از «توسط» یا «میان مبدأ و منتهای بودن» و این همان «حرکت توسطی» است.

۲- تفسیر دیگر آن است که بگوییم: معنای این که گلوله در قطعه‌ای از زمان در قطعه‌ای از مسافت قرار دارد، این است که گلوله در تمام آن قطعه از زمان در تمام آن قطعه از مسافت قرار دارد؛ به نحوی که مبدأ این «بودن در آن مسافت» بر «مبدأ آن زمان» منطبق است و منتهایش بر منتهای آن منطبق می‌باشد و وسطش بر وسط آن و تمامش بر تمام آن و این حرکت قطعی است. بنابراین، حرکت قطعی عبارت است از: «بودن گلوله در تمام ده ثانیه در تمام ده متر».

بنابراین، حرکت توسطی امری بسیط و بی‌کشش است که از اول تا آخر زمان باقی است؛ هم در اول است، هم در وسط و هم در آخر. معنای این که باقی است، آن است که هر یک از آنات زمان را که در نظر بگیریم، او با تمام وجودش در آن «آن» هست و البته در هر آن در یک «حد» از مسافت است.

اما حرکت قطعی امری کشش‌دار است و تمام زمان را اشغال کرده است: اولش اول زمان را، وسطش وسط زمان را و تمامش تمام زمان را. نه تمامش و نه جزئی از اول تا آخر باقی نیست. اصلاً مفهوم «بقا» درباره خودش یا اجزایش صدق نمی‌کند.^۱

۱. نکند باورهای اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۴، ص ۵۵-۵۷.

[۵] وجود حرکت متوسطی و حرکت قطعی در خارج

حقیقت آن است که این دو معنا و دو اعتبار، هر دو، در خارج تحقق دارند، زیرا هر دوی آنها بر خارج منطبق می‌شود؛ بدین معنا که حرکت نسبتی با مبدأ و انتها دارد، که نه اقتضای انقسام دارد و نه سیلان و گذر و نیز نسبتی با مبدأ و انتها و حدود مسافت دارد، که اقتضای سیلان و وجود و انقسام در آن هست.

[حاصل آن‌که: حرکت متوسطی و حرکت قطعی دو تفسیر و دو تعبیر از یک واقعیت است و هر دو از یک حقیقت، به دو لحاظ، انزاع می‌شوند. بنابراین، هر دوی آنها، به تبع منشأ انزاعشان، در خارج ثبوت و تحقق دارند.]

[۶] تصویر پنداری حرکت

بعد توجه داشت که تصویری که خیال و پندار برای حرکت ترسیم می‌کند - به این نحو که حدود گوناگون حرکت را در کنار یک‌دیگر قرار داده و یک صورت پیوسته را، که اجزایش با یک‌دیگر جمع‌اند، از آن به وجود می‌آورد^۱ - امری ذهنی است و در خارج وجود ندارد. به دلیل آن‌که اجزای حرکت - اگر اجرایی برای آن فرض شود - نمی‌توانند با یک‌دیگر جمع شوند و به طور هم‌زمان تحقق یابند. زیرا در این صورت، آن حرکت ثابت و بقرار خواهد بود. نه سیلان و بی‌قرار و این خلاف فرض است. [زیرا حرکت بودن حرکت، به سیلان و گذرا بودن آن است.]

۱- توجه به آن‌چه در تعریف حرکت قطعی و متوسطی گذشت، باید به این «حرکت» در اینجا نیز، به حرکت ذکر شود.

۲- در خارج برای آن‌که در حال پندار آمدن، به صورت یک خط برای ما نمایان شود، در حالتی که آن خط وجود خارجی نداشته و امری ذهنی است.

في مبدء الحركة ومنتهاها

[١] قد تقدّم أنّ للحركة انقساماً بذاتها، فلنعلم أنّ انقسامها انقساماً بالقوة لا بالفعل. كما في الكم المتصل القارّ من الخطّ و السطح و الجسم التعليمي، إذ لو كانت منقسمة بالفعل فانفصلت الأجزاء بعضها من بعض انتهت القسمة إلى أجزاء دفعيّة الوقوع، و بطلت الحركة.

[٢] وأيضاً لا يقف ما فيها من الانقسام على حدّ لا يتجاوزّه، ولو وقف على حدّ لانتعاده القسمة كانت مؤلّفة من أجزاء لا تتجزّئ، و قد تقدّم بطلانها.

[٣] ومن هذا يظهر أنّ لا مبدء و لا منتهى للحركة بمعنى الجزء الأوّل الذي لا ينقسم من جهة الحركة و الجزء الآخر الذي لا ينقسم كذلك، لَمّا تبين أنّ الجزء بهذا المعنى دفعي الوقوع، فلا ينطبق عليه حدّ الحركة التي هي سيلان الوجود وتدرّجُه.

[٤] وأمّا ما تقدّم أنّ الحركة تنتهي من الجانبين إلى مبدء و منتهى فهو تحديد لها بالخارج من نفسها، فتنتهي حركة الجوهر من جانب البدء إلى قوّة لا فعل معها إلا فعلية أنّها قوّة لا فعل معها، و هو المادّة الأولى، و من جانب الختم إلى فعل لا قوّة معها و هو التجرّد، و سنزيد هذا توضيحاً إن شاء الله.

[٥] وتنتهي الحركات العرضية من جانب البدء إلى مادة الموضوع، و هي التي تقبل الحركة، و من جانب الختم في الحركة الطبيعية إلى ما تقتضيه الطبيعة من السكون، و في الحركة القسرية إلى هيئة ينفذ عندها أثر القسر، و في الحركة الإرادية إلى ما يراه المتحرك كمالاً لنفسه يجب أن يستقر فيه.

مبدأ حرکت و منتهای آن

[۱] انقسام بالقوه حرکت به اجزای کوچک تر

پیش از این گفتیم: حرکت^۱ ذاتاً دارای انقسام می باشد، زیرا حرکت امری ممتد و کشش دار است و چنین امری ذاتاً دارای انقسام است.^۲ اما باید دانست که این انقسام بالقوه است، نه بالفعل. [در واقع هر حرکتی یک واحد ممتد است و کثرت آن ذهنی می باشد؛ یعنی ذهن است که برای حرکت اجزا در نظر می گیرد. به دیگر سخن: یک حرکت واحد قابلیت آن را دارد که به چند حرکت کوچک تر تقسیم شود؛ نه آن که حقیقتاً دارای اجزائی باشد که در کنار یک دیگر قرار گرفته و آن حرکت را تشکیل داده باشند.] مانند کم متصل قار، یعنی خط، سطح و حجم، که هر یک از آنها، چون امری ممتد و کشش دار است، قابل انقسام به اجزای کوچک تر می باشد؛ اگرچه این اجزا بالقوه در آنها موجود است، نه بالفعل. [

۱. همان گونه که فیثاغورس و ارسطو، موضوع بحث در این مقاله، حرکت فضا را، و احکامی که بیان می شود، همه در مورد همان حرکت فضا، صادق است، از جمله آن چه در این فصل بیان می گردد.

۲. البته باید توجه داشت، که «انقسام پذیری» ویژگی ذاتی کمیت است. و فلاسفه خود حرکت را کمیت به شمار نمی آورند، بلکه آن را معروض زمان، که یک کم متصل غوره قار است، می دانند. از این رو باید گفت: انقسام پذیری حرکت به واسطه غروض زمان بر آن می باشد؛ همان گونه که انقسام پذیری جسم طبیعی به واسطه غروض جسم تعلیمی بر آن است.

دلیل بالقوه بودن انقسام حرکت، آن است که اگر حرکت، بالفعل منقسم باشد؛ یعنی اجزائی که برای آن می‌توان در نظر گرفت [بالفعل در خارج تحقق داشته و] با وجودهای جداگانه و مجزا موجود باشند، انقسام حرکت به اجزائی منتهی خواهد گشت که وجودشان، دفعی و آنی است و در نتیجه حرکت، [به عنوان یک امر مستمر و تغییر تدریجی] باطل خواهد شد [و وجود خارجی نخواهد داشت].

[توضیح این‌که: اگر هر حرکتی در خارج از یک سلسله اجزائی بالفعل تشکیل شده باشد، آن اجزا خودشان یا از جنس حرکت‌اند و یا از جنس حرکت نیستند. در حالت نخست، مسمول قاعده فوق خواهند بود؛ یعنی خود آن اجزا نیز باید از اجزائی بالفعل دیگری تشکیل شده باشند؛ همین سخن درباره اجزائی بعدی نیز جاری می‌گردد و در نتیجه، یک حرکت واحد و محدود به دو حد، باید بی‌نهایت جزء داشته باشد و این محال است. بنابراین، باید گفت: اجزائی بالفعل حرکت، خودشان از جنس حرکت (امری مستمر و کشش‌دار) نیستند. بلکه از جنس تغییر دفعی می‌باشند. معنای این سخن آن است که آنچه در خارج تحقق دارد، مجموعه‌ای است از تغییرهای دفعی - مانند تقاطعی که کنار یک دیگر قرار گرفته‌اند. در نتیجه حرکت، به عنوان امری مستمر و کشش‌دار و به عنوان تغییر تدریجی، هیچ واقعیتهایی نخواهد داشت، بلکه فقط انعکاس خیالی تغییرهای دفعی می‌باشد.]

[۲] انقسام حرکت به اجزائی کوچک‌تر حدّ یقف ندارد

نکته دیگر در این جا آن است که: انقسام حرکت به اجزائی کوچک‌تر حدّ یقف ندارد؛ یعنی معنای هر چیزی برای حرکت در نظر بگیریم، خود آن جزء نیز قابل انقسام به اجزائی کوچک‌تر است و هر یک از آن اجزا نیز، به نوبه خود، قابل انقسام به اجزائی کوچک‌تر می‌باشند و به همین ترتیب، [ازیرا اگر این تقسیم به جانی برسد که در آن بایستد و نتواند از آن بگذرد،] یعنی اگر در روند تقسیم به اجزائی برسیم که

حتی به کمک و هم و یا عقلی هم نتوان آنها را به اجزای کوچک‌تر تقسیم نمود. حرکت مرکب از «اجزای لاینجزی»^۱ اجزائی که فاقد بُعد و امتداد بوده و قابل تجزیه نمی‌باشند، خواهد بود که پیش از این بطلان آن گذشت.^۲

۳۱ | مبدأ و منتهای حرکت

از آن‌چه بیان شد روشن می‌گردد حرکت مبدأ [به معنای جزء نخستین] و منتهای [به معنای جزء آخرین] ندارد؛ بدین معنا که نمی‌توان جزء نخستینی را برای آن در نظر گرفت که از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر باشد و نیز نمی‌توان جزء آخرینی برای آن در نظر گرفت که از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر باشد.

این‌که گفتیم: «از جهت حرکت انقسام‌ناپذیر باشد» به خاطر آن است که مبدأ هر امر ممتدی نباید از جهت آن امر مستند، قابل انقسام باشد، اگرچه از جهت دیگر بتوان آن را تقسیم نمود؛ مانند خط که مبدأ سطح است و آن نحوه انقسامی که در سطح راه دارد (انقسام در طول و عرض) در آن راه ندارد، اگرچه آن راه از آن جهت که خط است، می‌توان تقسیم کرد.

سزا این‌که مبدأ هر امر ممتدی نباید، از جهت آن امر مستند، قابل انقسام باشد، آن است که: اگر مبدأ از جهت آن امر مستند، قابل انقسام باشد، خود آن مبدأ دارای مبدئی خواهد بود که جزء اول آن را تشکیل می‌دهد و مبدأ آن مبدأ نیز خودش دارای مبدأ خواهد بود و به همین ترتیب: هر مبدئی، به نوبه خود، مبدئی خواهد داشت و این سلسله به جایی منتهی نخواهد گشت، در نتیجه آن امر مستند فاقد مبدأ خواهد بود و این خلف فرض است. نظیر این سخن در مورد منتهای نیز می‌آید و نتیجه می‌دهد که

۱. در یک فصل پنجم از مرحله ششم، به مابعدی برهینی که در آن‌جا بیان شد، هیچ امر مستند و نخست‌داری نمی‌تواند از اجزای اول، دوم، سوم و ... (جزء لاینجزی) تشکیل شده باشد.

منت‌های هر امر ممتدی نباید از جهت آن امر ممتد قابل انقسام باشد.]

اما این‌که گفتیم: نمی‌توان جزیی از حرکت را مبدأ و جزیی را منت‌های آن به‌شمار آورد، به‌خاطر آن است که از بحث گذشته روشن شد که جزء بدین معنا؛ یعنی بدین نحو که از جهت حرکت قابل انقسام نباشد، وجودش دفعی و آنی می‌باشد. [زیرا تنها در این صورت است که از جهت حرکت قابل انقسام نخواهد بود.] و در نتیجه حدّ حرکت، که عبارت است از گذرایی وجود و تدریجی بودن آن، بر آن جزء تطبیق نخواهد کرد. [در حالی که جزء حرکت - چنان‌که گذشت - باید از جنس خود حرکت، یعنی امری ممتد و تدریجی باشد. بنابراین، حرکت جزیی که بتواند مبدأ آن به‌شمار آید و جزیی که بتواند منت‌های آن محسوب گردد، ندارد.]

[۴] و اما این‌که در گذشته گفتیم: «حرکت از دو طرف به یک مبدأ و یک منت‌ها می‌رسد» در واقع تحدید حرکت به امری بیرون از خود حرکت است.

مبدأ و منت‌های حرکت جوهری: [باتوجه به توضیحات بالا، می‌گوییم:] نقطه آغاز حرکت جوهری [واحدی که بر سراسر عالم ماده حاکم است و یک جریان عمومی را تشکیل می‌دهد،] قوه‌ای است که هیچ فعلیتی ندارد، مگر این فعلیت که: «قوه‌ای بدون فعلیت است» و این همان ماده اولی است. و نقطه پایان آن حرکت جوهری، فعلیتی است که هیچ قوه‌ای ندارد و این همان تجرد است. [بنابراین، حرکت جوهری عمومی سراسر عالم ماده، از ماده اولی آغاز می‌گردد و به تجرد منت‌هی می‌شود.] در آینده، به خواست خداوند، در این باره بیشتر توضیح خواهیم داد.

[۵] مبدأ و منت‌های حرکت‌های عرضی: نقطه آغاز حرکت‌های عرضی همان ماده موضوع است و همین ماده موضوع حرکت را می‌پذیرد و بدان متصف می‌گردد. و نقطه پایان حرکت، در حرکت طبیعی^۱، سکون است که طبیعت اقتضای آن

۱. در فصل دوم درباره تقسم حرکت به طبیعی، قسری و ارادی گفت و گو خواهد شد.

را دارد^۱ و در حرکت قسری، هیبتی است که اثر قسر نزد آن تمام می شود و در حرکت ارادی همان چیزی است که متحرک کمال خود تشخیص داده و استقرار در آن را لازم می داند.

۱ زیرا طبیعت همان طور که مبدأ و مقتضی حرکت است، مبدأ سکون نیز به شمار می رود؛ چنان که شیخ در طبیعت

شفاء، ص ۱۵ می گوید:

«طبیعت جسم همان قوه ای است که حرکت با تغییری که از ذات جسم ناشی می شود، از آن صدور می یابد و هم چنین مبدأ سکون و ثبات جسم می باشد.»

في المسافة

[١] وهي المقولة التي تقع فيها الحركة: كحركة الجسم في كنهه بالنمو، و في كيفه بالاستحالة. من الضموري أن الذاتي لا يتغير. و المقولات التي هي أجندس عالية لما دونها من الماهيات ذاتيات لها، و الحركة تغير المتحرك في المعنى الذي يتحرك فيه. فلو كانت الحركة الواقعة في الكيف مثلاً تغيراً من المتحرك في ماهية الكيف كان ذلك تغيراً في الذاتي، و هو محال.

[٢] فلا حركة في مقولة بمعنى التغير في وجودها الذي في نفسها الذي يخرده انعدم عنها، لأن وجود الماهية في نفسها هي نفسها.

[٣] فإن كانت في مقولة من المقولات حركة و تغير فهو في وجوده الناعت من حيث إنه ناعت، فإن الشيء له ماهية باعتبار وجوده في نفسه، و أما باعتبار وجوده الناعت لغيره كما في الأعراض، أو لنفسه كما في الجوهر، فلا ماهية له، فلا محذور في وقوع الحركة في مقولة.

[٤] فالجسم الذي يتحرك في كنهه أو كيفه مثلاً لا تغير في ماهيته، و لا تغير في ماهية الكم أو الكيف اللذين يتحرك فيهما، و إنما التغير في المتكّم أو التكيف اللذين يجريان عليه.

[٥] وهذا معنى قولهم: التشكيك في العرضيات دون الأعراض.

[٦] ثم إنَّ الوجود الناعت و إن كان لا ماهيّة له، لكنّه لا تتّحاده مع الوجود في نفسه ينسب إليه مالموجود في نفسه من الماهيّة. و لازم ذلك أن يكون معنى الحركة في مقولة أن يرد على المتحرّك في كلّ آن من آتات حركته نوعٌ من أنواع تلك المقولة من دون أن يلبث نوعٌ من أنواعها عليه أكثر من آن واحد، و إلّا كان تغيّراً في الماهيّة، و هو محال.

مسافت حرکت

[۱] مسافت حرکت همان مقوله ای^۱ است که حرکت در آن واقع می‌شود؛ مانند حرکت جسم در کم خود به واسطه رشد کردن و در کیف خود به واسطه تغییر حالت دادن. [مثلاً وقتی گیاه رشد و نمو می‌کند، در کم خود حرکت می‌کند؛ یعنی بستر حرکتش و کانی که در آن گذر می‌کند؛ همان مقوله کم است و یا سببی که رنگش عوض می‌شود و از سبزی به زردی می‌گراید؛ کانی که در آن حرکت می‌کند، رنگ است و رنگ از مقوله کیف می‌باشد.]

معنای وقوع حرکت در مقوله

[باید دانست که معنای وقوع حرکت در یک مقوله - مثلاً مقوله کیف - آن نیست که در ماهیت کیف تغییر و تحوّل روی می‌دهد و نیز بدان معنا نیست که وجود فی نفسه آن مقوله دست‌خوش تغییر و تحوّل می‌گردد. بلکه بدین معناست که در وجود غایت

۱. نکته این‌که فلاسفه مقوله را در مسافت حرکت (به معنای ماهیه حرکت) دانسته‌اند، آن است که در تمام مراحل حرکت، مقوله ساق می‌کند و جز خود را به مقوله دیگری نمی‌دهد، یعنی چون مفهوم مقوله خاصی که حرکت در آن واقع می‌شود، بر همه مراتب و مراحل حرکت منطبق می‌باشد، می‌توان آن را کانی و سببی حرکت، به‌شمار آورد. (را. که معنی غایب نهاده الحکمة، شماره ۳۰۴).

آن مقوله تغییر و تحول واقع می‌شود.^۱ اثبات این مطلب مبتنی بر سه مقدمه به شرح ذیل است:

مقدمه اول: این یک اصل ضروری است که ذاتی تغییر نمی‌کند. [به تعبیر دیگر: انقلاب در ماهیت محال است؛ یعنی یک ماهیت، از آن جهت که یک ماهیت است، محال است به ماهیت دیگری تبدیل شود؛ مثلاً سفیدی، از آن جهت که سفیدی است و با حفظ ماهیت خودش، محال است که به سیاهی تبدیل شود؛ زیرا لازمه‌اش سلب شیء از خود است. یعنی لازمه‌اش آن است که سفیدی در عین حال که سفیدی است، سفیدی نباشد و این محال است.]

مقدمه دوم: هر یک از مقولات جنس عالی برای ماهیاتی هستند که در آنها مندرج می‌باشند و لذا هر مقوله‌ای جزء ذاتی ماهیات مندرج تحت خود به شمار می‌رود. [چون جنس یک ماهیت جزء ذاتی آن ماهیت محسوب می‌شود؛ مثلاً جوهر جنس عالی انسان، گاو و گوسفند است و ذاتی آنها می‌باشد و کیفیت جنس عالی همه رنگ‌ها و کیفیت‌ها است.]

مقدمه سوم: حرکت عبارت از تغییر [تدریجی] متحرک در معینی که در آن حرکت می‌کند. پس حرکت توأم با نوعی تغییر و دگرگونی و تحول در مسافت حرکت می‌باشد.]

[با توجه به مقدمات سه‌گانه بالا می‌گوییم:] اگر حرکتی که مثلاً در مقوله کیفیت روی می‌دهد، به معنای تغییر متحرک در ماهیت کیف باشد، این به معنای وقوع تغییر و تحول در ذاتی خواهد بود [و مستلزم انقلاب در ماهیت است؛] که محال و

۱. یادآور می‌شود که وجود ماهیات در اعتبار دارد. یکی ثبوت می‌نماید آن است، که مفاد کار نامده می‌باشد و بر آن وجود نمی‌نماید. اختلاف می‌گردد و دیگری ثبوت آن برای متعوت و موصوف به آن وجود است. که مفاد کار نامده برود و به آن وجود اعتنا نمی‌شود ماهیت از وجود به اعتبار نخست آن گرفته می‌شود، نه به اعتبار دوم، چرا که وجود به اعتبار دوم، وجود رابط است و یک حقیقت نسبی می‌باشد و وجود رابط ماهیت ندارد.

ممتنع می باشد.

[۲] از این جادانسته می شود وقوع حرکت در یک مقوله به معنای تغییر در وجود فی نفسه آن مقوله - یعنی وجودی که طرد عدم از آن مقوله و ماهیت می کند - نیست، زیرا وجود فی نفسه ماهیت همان ماهیت است و در خارج با آن یکی می باشد. مثلاً وجود فی نفسه سنگ همان سنگ است و وجود فی نفسه سیاهی و سفیدی همان سیاهی و سفیدی است. از این رو وقوع تغییر در وجود فی نفسه ماهیت، به معنای وقوع تغییر در خود ماهیت خواهد بود، که امری محال و نشدنی است.]

[۳] بنا بر این، اگر در یکی از مقوله ها حرکت و تغییری باشد، آن حرکت و تغییر تنها در وجود ناعت آن مقوله، از آن جهت که ناعت است، خواهد بود. زیرا شیء به اعتبار وجود فی نفسه اش ماهیت دارد، اما به اعتبار وجود ناعتش فائد ماهیت است؛ خواه آن وجود ناعت، وصف دهنده به دیگری باشد؛ مانند وجود اعراض، [مثل سفیدی که جسم را، که وجودی مغایر با آن دارد، متصف به سفید می کند] و خواه وصف دهنده به خودش باشد؛ مانند وجود جواهر، [مثل صورت جسمی که ماده متحد با خود را، که موجود به یک وجود می باشند، متصف به جسم می کند].

پس وقوع حرکت در مقوله هیچ محذوری در پی ندارد، [زیرا - همان گونه که دانستیم - مقصود از وقوع حرکت در مقوله، وقوع حرکت در وجود ناعت آن است، که یک وجود رابطی است و ماهیتی ندارد؛ لذا این حرکت مستلزم تغییر در ذاتی و انقلاب در ماهیت نخواهد بود.]

[۴] حاصل آن که: وقتی جسم مثلاً در کم و یا کیف خود حرکت می کند، نه در ماهیت آن جسم تغییر و دگرگونی روی می دهد و نه در ماهیت کم و یا کیف که جسم در آنها حرکت می کند. بلکه تغییر و تحوّل تنها در متکمم یا متکیف، [یعنی در وجود

نعتی کم و کیف است، که بر جسم جاری می‌گردد. [مثلاً وقتی رنگ سیب از سبزی به زردی می‌گراید، نه ماهیت سیب تغییر می‌کند و نه ماهیت سبزی تبدیل به زردی می‌شود، بلکه سیب سبز، به سیب زرد تبدیل می‌شود. و «سبز» و «زرد» - که از وجود نعتی این دو کیف انتزاع می‌شوند - ماهیت نیستند.]

تشکیک در عرضیات است، نه در اعراض

[۵] مقصود فلاسفه از این جمله که: «تشکیک در عرضیات است نه در اعراض» همین مطلب است. [زیرا عرض - مانند سفیدی و سیاهی - مفهوم می‌ماهوری است، که از وجود نفسی شیئی که در وجودش نیاز به موضوع دارد، گرفته می‌شود و وقوع تشکیک در آن به معنای وقوع تشکیک در ماهیت است، که محال می‌باشد. اما عرضی - مانند سفید و سیاه - مفهوم می‌ماهوری نیست و از وجود ناعتی شیء گرفته می‌شود؛ لذا وقوع تشکیک در آن، مستلزم تغییر در ماهیت نخواهد بود. بنابراین، سفید می‌تواند سفیدتر شود، ولی سفیدی نمی‌تواند سفیدی‌تر شود.]

[به بیانی دیگر: عرض یک مفهوم ذاتی و ماهوری است، برخلاف عرضی. تفاوت اساسی میان کنی ذاتی و کلی عرضی آن است که رابطه کلی ذاتی با مصداق خودش، رابطه عینیت است، یعنی خودش است؛ ولی رابطه کلی عرضی با مصداقش رابطه عینیت نیست، بلکه رابطه انتساب است. وقتی گفته می‌شود «الف» سفیدی است، معنایش آن است که «الف» مصداق خود سفیدی است و در واقع عینیت سفیدی است. اما وقتی گفته می‌شود «الف» سفید است، معنایش آن است که «الف» چیزی است که با سفیدی ارتباط و انتساب دارد و آن نسبت این است که سفیدی قائم به آن است و در آن حلول کرده است.]

صدق کلی ذاتی بر مصداق خود همیشه به نحو تواطؤ است، اما کلی عرضی می‌تواند به نحو تشکیک بر مصداق خود حمل شود. زیرا کلی عرضی از نسبتی که

میان مصداق و مبدأ اشتقاق آن کلی برقرار است، حکایت می‌کند و نسبت خودش ماهیت و ذات ندارد؛ از این رو در نسبت شدت و ضعف پیدا می‌شود. حاصل آن که شدت و ضعف‌ها و اختلاف‌ها در نسبت میان دو شیء است، نه در ذات شیء.^۱

[۶] معنایی دیگر برای وقوع حرکت در مقوله

وجود ذات شیء، اگرچه ماهیت ندارد، اما چون با وجود نفسی شیء متحد می‌باشد [و بنگه در اعتبار از یک، وجودند] همان ماهیتی که وجود نفسی دارد [و از آن طرد عدم می‌کند] به وجود ذات نیز نسبت داده می‌شود. لازمه این مطلب آن است که معنای وقوع حرکت در یک مقوله آن باشد که: «در هر یک از آنات حرکت شیء یکی از انواع آن مقوله بر متحرک در آید»؛ البته به این صورت که هر نوعی بیش از یک «آن» پایدار نباشد و بی‌درنگ جای خود را به نوع پس خود بدهد، زیرا اگر یک نوع برای مدتی، هرچند کوتاه، بر متحرک باقی بماند، تغییر در ماهیت لازم خواهد آمد. [به دلیل آن که وجودی که در آن، حرکت روی می‌دهد، یک وجود تشکیکی و دارای مراتب گوناگون می‌باشد و لذا ماهیاتی که از مراتب مختلف آن انتزاع می‌شود نیز گوناگون می‌باشند. حال اگر یک نوع از ماهیت مدتی باقی بماند، معنایش آن است که ماهیت انتزاع شده از مرتبه لاحق، از همان نوع ماهیت انتزاع شده از مرتبه سابق می‌باشد و این به معنای وقوع تغییر در ماهیت است] که محال می‌باشد.

خلاصه سخن

[خلاصه آنچه را در این فصل بیان شد می‌توان به این صورت فهرست کرد:

۱- ماهیت مقوله: که جنس عالی و ذاتی است، هرگز تغییر نمی‌کند، زیرا تغییر در ذاتی راه ندارد.

۲- وجود فی نفسه مقوله نیز تغییر نمی‌کند، زیرا وجود فی نفسه مقوله همان

ماهیت مقوله است و لذا تغییر در آن به معنای تغییر در ذاتی خواهد بود؛ که محال است.

۳- بنابراین، حرکت و تغییر تنها در وجود ناعب مقوله روی می‌دهد، چرا که وجود ناعت ماهیت ندارد و تغییر در آن مستلزم تغییر در ماهیت نیست.

۴- از آن‌جا که وجود فی‌نفسه شیء با وجود ناعت آن متحد است و بلکه دو اعتبار از یک وجودند، حرکت که اولاً از آن وجود ناعت است، به وجود فی‌نفسه و در نتیجه به خود ماهیت نسبت داده می‌شود.

۵- لازمه امور چهارگانه یا شده آن است که: حرکت در یک مقوله بدین معناست که: «در هر آن از آنات حرکت نوع جدیدی از آن مقوله برآمده حرکت درآید.»

في المقولات التي تقع فيها الحركة

[١] المشهور بين قدماء الحكماء أنَّ المقولات التي تقع فيها الحركة أربع: الكيف، والكم، والأين، والوضع.

[٢] أمَّا الكيف فوقع الحركة فيه في الجسلة، وخاصةً في الكيفيات المختصة بالكليات، نظير الاستقامة و الاستواء و الاعوجاج، ظاهر، فإنَّ الجسم المتحرك في كنهه يتحرك في الكيفيات القائمة بكمه البتة.

[٣] وأمَّا الكم فالحركة فيه تغير الجسم في كنهه تغيراً متصلاً منتظماً متدرجاً كالنمو الذي هو زيادة الجسم في حجمه زيادةً متصلةً بنسبة منتظمة تدريجاً.

[٤] وقد اعترض عليه أنَّ النمو إنما يتحقق بانضمام أجزاء من خارج إلى أجزاء الجسم، فالحجم الكبير اللاحق كم عارض لمجموع الأجزاء الأصلية و المنتظمة، والحجم الصغير السابق هو الكم العارض لنفس الأجزاء الأصلية، و الكثران متباينان غير متصلين، لثباين موضوعيهما، فالنمو زوال لكم، و حدوث لكم آخر، لا حركة.

[٥] وأجيب عنه بأنَّ انضمام القسائم لا شك فيه، لكن الطبيعة تبدل الأجزاء الوجود لها، و وقوع الحركة فيهما يستدعي الانتقال إلى أجزاء آتية الوجود، و متصلة منتظمة متدرجة، و هي الحركة كما هو ظاهر.

[٦] وأمَّا الأين فوقع الحركة فيه ظاهر، كما في انتقالات الأجسام من مكان إلى

مكان، لكنّ كون الأين مقولته مستقلة في نفسها لا يخلو من شك.

[٧١] وأما الوضع فوقوع الحركة فيه أيضاً ظاهر، كحركة الكرة على محورها، فإن وضعها يتبدّل بتبدّل نسب النقاط السفروضة على سطحها إلى الخارج عنها تبديلاً متصلاً تدريجياً.

[٨] فالوا: ولا تقع في سائر المقولات وهي الفعل، والانفعال، والتمتئ، والإضافة، والجدة، والجوهر حركة.

[٩] أما الفعل والانفعال، فقد أخذ في مفهوميهما التدرّج، فلا فرد أني الوجود لهما، ووقوع الحركة فيهما يستدعي الانقسام إلى أجزاء آتية الوجود، وليس لهما ذلك. على أنه يستلزم الحركة في الحركة.

[١٠] وكذا الكلام في التمتئ، فإنه لما كان هيئة حاصلة من نسبة الشيء إلى الزمان، وهي تدريجية بتدرّج الزمان، فلا فرد أني الوجود له، حتى تقع فيه الحركة السنقسمة إلى الآتيات.

[١١] وأما الإضافة، فإنها انتزاعية تابعة لطرفيها لا تستقل بشيء كالحركة. وكذا الجدة، فإن التغير فيها تابع لتغير موضوعها، كتغير النعل أو القدم في التنقل مثلاً عفا كانتا عليه.

[١٢] وأما الجوهر، فوقوع الحركة، فيه يستلزم تحقّق الحركة من غير موضوع ثابت يقي مادامت الحركة، ولازم ذلك تحقّق حركة من غير متحوّل. ويمكن المناقشة فيما أوردوه من الوجوه.

[١٣] أمّا فيما ذكروه في الفعل والانفعال والتمتئ فجواز وقوع الحركة في الحركة على ما سنبينه إن شاء الله.

[١٤] وأما الإضافة والجدة، فإنّهما مقولتان نسبتيان كالوضع، وكونهما تابعين لأطرافهما في الحركة لا ينافي وقوعهما فيهما حقيقةً، والاتصاف بالتيغ غير الاتصاف بالعرض.

[١٥] وأمّا ما ذكروه في الجوهر فانتفاء الموضوع في الحركة الجوهرية ممنوع، بل الموضوع هو المادّة على ما تقدّم بيانه، وسيجيء توضيحه إن شاء الله.

مقولاتی که حرکت در آنها روی می‌دهد

[۱] بنا بر رأی مشهور میان حکمای پیشین، حرکت تنها در چهار مقوله واقع می‌شود: مقوله کیف، مقوله کم، مقوله این و مقوله وضع.

حرکت کیفی

[۲] وقوع حرکت در مقوله کیف فی الجملة [یعنی به نحو قضیه مهمله] روشن و غیر قابل مناقشه است، به ویژه در کیفیات مختص به کمیات، [مقصود از کیفیات مختص به کمیات، آن دسته از کیفیات است که به واسطه کمیت بر جسم عارض می‌شوند؛ یعنی ابتدا کمیت متصف به آنها می‌شود و آنگاه جسم به خاطر کمیتش متصف به آنها می‌گردد؛] مانند: استقامت، راستی و کجی، زیرا جسمی که حرکت کمی دارد، به طور مسلم در کیفیات قائم به کم خود نیز حرکت می‌کند [و در نتیجه از حرکت کیفی نیز برخوردار می‌باشد؛ مثلاً وقتی گیاه رشد می‌کند و در اثر این رشد تدریجاً کمیتش افزایش می‌یابد؛ شکل آن نیز - که یک کیفیت قائم به کمیت می‌باشد - به تدریج تغییر خواهد کرد؛ یعنی جسم به تبع حرکت کمی‌اش از یک حرکت کیفی

نیز برخورد دار می‌باشد.]

[اما این که گفتیم: وقوع حرکت در مقوله کیف «فی الجملة» روشن است، به خاطر آن است که حرکت در پاره‌ای از کیفیات امکان‌پذیر نیست؛ مانند کیفیات نفسانی. زیرا کیفیات نفسانی به دلیل تجردشان، فاقد قوه می‌باشند و تغییر و تحول در چیزی که قوه ندارد، روی نمی‌دهد.^۱ همچنین وقوع حرکت در کیفیات «عنی» (حرارت و برودت) مسلم نیست، زیرا برخی از فلاسفه درباره این کیفیات قائل به کمون و بروز شده‌اند و برخی دیگر قائل به نفوذ و خروج شده‌اند. بنابر هر دو مبنای تصویر حرکت کیفی در مورد آن کیفیات ناممکن است.^۲]

حرکت کمی

[۳] حرکت در کم عبارت است از آن که کمیت جسم تدریجاً و به صورت پیوسته و منظم تغییر کند؛ مانند رشد کردن [گیاه و حیوان]، که عبارت است از افزوده شدن تدریجی حجم جسم، به صورت پیوسته و منظم.

[۴] برخی اعتراض کرده‌اند که: [رشد و نمو برخی از اجسام را نمی‌توان حرکت کمی برای آن جسم به شمار آورد، زیرا ارشد و نمو جسم به واسطه ضمیمه شدن یک سری از اجزا و مواد خارجی به اجزای جسم صورت می‌پذیرد. بنابراین، حجم بزرگی که [در اثر رشد و نمو جسم] بر آن عارض می‌گردد، کمیتی است که بر مجموع

۱. ر. ک: فصل اول از مرحله یازدهم. در آنجا مؤلف می‌گوید: «ان الصورة العلمية، كقضا فرشت، مجردة من المادة، عارية من القوة». و در فصل دوم از همین مرحله فرمود: «ان المادة لا فلا حركة له» نتیجه‌ای که از انضمام این دو مطلب به دست می‌آید آن است که: «الصورة العلمية لا حركة له». دیگر کیفیات نفسانی نیز از این جهت با صورت عدمی مشترکند.

۲. ر. ک: پدایه الحکمة، فصل دهم از مرحله نهم. در آنجا مؤلف می‌گوید: «و اما الکيف فوق الحركة منه، وخاصة في کیفیات سبب الة علمیه... ظاهر». استثنای کیفیات فعلی اشاره دارد به عدم امکان تصویر حرکت در آن، بنابر برخی ذی‌بانی.

اجزای اصلی جسم و اجزای ضمیمه شده به آن، عارض می‌شود، در حالی که حجم کوچک پیشین، کمیتی است که فقط بر اجزای اصلی عارض شده است. بنابراین، موضوع و معروض این دو کمیت باهم مغایراند؛ در نتیجه آن دو کمیت نیز مباین و گسسته از یکدیگر خواهند بود. بنابراین، رشد و نمو به معنای زایل‌گشتن یک کمیت و حدود کمیت دیگر می‌باشد؛ نه حرکت جسم در کمیت خود.

[حاصل آن‌که: حرکت موضوع ثابتی را می‌طلبید که حرکت و تغییر بر آن واقع شود، تا بتوان گفت: شیء از موقعیت «الف» به موقعیت «ب» تدریجاً گذر کرده است. اما اگر آن‌چه در موقعیت «الف» است یک شیء باشد و آن‌چه در موقعیت «ب» واقع می‌شود شیء دیگری باشد، حرکتی رخ نداده است. در آن‌جا که گیاه رشد می‌کند و حجم آن مثلاً از ده سانتی متر مکعب به بیست سانتی متر مکعب می‌رسد، در واقع شیء واحدی وجود ندارد که در یک زمان حجمش ده سانتی متر مکعب باشد و سپس تدریجاً کمیتش افزایش یافته و سرانجام به بیست سانتی متر مکعب رسیده باشد، زیرا این ازدیاد حجم از انضمام اجزای خارجی به اجزای اصلی حاصل گشته است؛ بنابراین، معروض کمیت نخستین یک چیز (اجزای اصلی) است و معروض کمیت دوم چیز دیگری (اجزای اصلی + اجزای جدید) است.]

۱۵] در پاسخ به این اعتراض گفته‌اند: در این‌که در روند رشد، اجزای جدیدی به جسم ضمیمه می‌گردد، تردیدی نیست. اما [این باعث نمی‌شود که وحدت موضوعی که کمیات گوناگون پیوسته بر آن عارض می‌گردد، از دست برود، زیرا طبیعت جسم در حال رشد، اجزای ضمیمه‌شده را به صورت اجزای اصلی در می‌آورد و بدین وسیله کمیت اجزای اصلی تدریجاً و به نحو پیوسته و منظم افزایش می‌یابد و این، چنان‌که روشن است، همان حرکت است.

[به دیگر سخن: گیاه و یا حیوان در حال رشد، دارای صورت نوعی واحدی است، که همه اجزای آن، اعم از اجزای قبلی و اجزای جدید، تحت پوشش خود قرار می‌دهد و

همه آنها را در شکل و قالب اجزای اصلی در می آورد. پس معروض کمیات گوناگون در همه مراحل همان اجزای اصلی است؛ بنابراین در روند رشد موضوع واحدی وجود دارد که تدریجاً و به طور پیوسته به کمیات گوناگون متصف می شود و این همان حرکت در کم است.]

حرکت در این (- حرکت مکانی)

[۶] وقوع حرکت در مقوله «این» واضح و آشکار است؛ چنان که در جابه جایی جسم از یک مکان به مکان دیگر مشاهده می شود. منتها در این که بتوان «این» را یک مقوله مستقل و جداگانه به شمار آورد، تردید وجود دارد.

[به اعتقاد مؤلف ارجمند^۱ «این» در واقع در مقوله «وضع» مندرج می باشد و مقوله ای جدا و مستقل از آن نیست. زیرا «وضع» عبارت است از: هیتی که از نسبت اجزای یک شیء به یک دیگر و نسبت مجموع اجزای آن به «خارج» پدید می آید. و «این» عبارت است از: هیتی که از نسبت شیء (مجموع اجزای شیء) به «مکان» پدید می آید. قید «خارج» که در تعریف مقوله وضع آمده است، شامل «مکان» که در تعریف مقوله این آمده است نیز می گردد. بنابراین، می توان گفت: این در مقوله وضع مندرج بوده و قسمی از آن به شمار می رود.]

حرکت وضعی

[۷] وقوع حرکت در مقوله «وضع» نیز امری روشن است؛ مانند حرکت گره بر محور خود. زیرا وقتی گره بر محور خود می چرخد، نسبت نقطه هایی که بر سطح آن فرض می شود به خارج از گره، تدریجاً و به طور پیوسته^۲ تغییر می کند و این تغییر

۱. ر. ک: بدایة المحکمات، فصل دهم از مرحله دهم، در آن جا آمده است: «لکن فی کون لاین مقوله بر آنها کلام، و ان کان منتهوراً بینهم: بل لاین ضرب من الوضع، و علیه فالحرکة الاینیة ضرب من الحرکة الوضعیة».

[تدریجی و پیوسته نسبت اجزای کرده به خارج] موجب می‌گردد که وضع کرده [که همان هیئت حاصل از نسبت آن اجزا به خود و به خارج از خود است] نیز تدریجاً و به‌طور پیوسته تغییر کند.

[۸] ادله فلاسفه بر عدم وقوع حرکت در مقوله‌های دیگر

بسیاری از فیلسوفان بر آنند که در سایر مقوله‌ها، یعنی مقوله فعل، انفعال، متی، اضافه، جد، و جوهر، حرکت روی نمی‌دهد [و این مقوله‌ها دست‌خوش تغییر و تبدل تدریجی نمی‌گردد].

[۹] دلیل بر نبود حرکت در فعل و انفعال: [مقوله فعل عبارت است از: هیئتی تدریجی و غیر قار که در شیء مؤثر، تا وقتی در حال اثر کردن است، پدید می‌آید] و مقوله انفعال عبارت است از: هیئتی تدریجی و غیر قار که در شیء متأثر، تا وقتی در حال اثرپذیری است، پدید می‌آید. باتوجه به آنچه در تعریف این دو مقوله بیان شده است، دانسته می‌شود که [در مفهوم «مقوله فعل و مقوله انفعال» تدریجی بودن و غیر قار بودن اخذ شده است. از این‌رو، این دو مقوله فردی که در یک «آن» تحقق یابد، ندارند.

از طرفی، وقوع حرکت در این دو مقوله مستلزم انقسام آن به اجزائی است که وجودشان آنی و لحظه‌ای می‌باشد و - چنان‌که دانستیم - این دو مقوله چنین افرادی ندارند.

[توضیح این‌که: چنان‌که در فصل پیشین بیان شد، حرکت شیء در یک مقوله بدین معناست که: «در هر یک از آنات حرکت نوعی از آن مقوله بر متحرک درآید» و این تنها در مقولاتی ممکن است که دارای فرد آنی الوجود می‌باشند؛ مانند کم و کیف. اما مقولاتی که در مفهوم آنها تدریج اخذ شده است، فاقد فرد آنی الوجود اند؛ لذا امکان ندارد که در هر «آن» یکی از انواع آن مقوله بر متحرک درآید و در نتیجه وقوع حرکت

در این مقولات نیز امکان پذیر نیست.^۱

دلیل دیگر بر عدم وقوع حرکت در مقوله فعل و مقوله انفعال آن است که وقوع حرکت در این دو مقوله مستلزم «حرکت در حرکت» است.^۲

[۱۰] دلیل بر نبود حرکت در مقوله متی: آنچه درباره فعل و انفعال بیان شد، در مورد مقوله متی نیز صادق است. زیرا مقوله متی عبارت است از: «هیئتی که از نسبت شیء به زمان پدید می آید»، و از آن جا که زمان امری تدریجی است، این هیئت نیز تدریجی خواهد بود و لذا فرد آنی الوجود ندارد تا حرکت، که به اجزای آنی منقسم می گردد^۳، در آن جاری شود.

[۱۱] دلیل بر نبود حرکت در اضافه و جده: مقوله «اضافه» مفهومی انتزاعی است و تابع طرفین خود می باشد؛ از این رو هیچ حکم مستقلی، از جمله حرکت، در مورد آن صادق نخواهد بود. [بنابراین، اگر حرکتی باشد، آن حرکت اولاً و بالذات در طرفین اضافه است، نه در خود اضافه. و حرکتی که در طرفین اضافه روی می دهد، بیرون از یکی از حرکات چهارگانه کمی، کیفی، وضعی و اینی نیست.]

همین سخن در مورد مقوله «جده» نیز صادق است. بنابراین، وقوع تغییر و حرکت در این مقوله نیز تابع تغییر و حرکت موضوع آن می باشد؛ مثلاً تغییر هیئت حاصل از احاطه کفش بر پا، تابع حرکت کفش و پا پا است [و حرکت کفش و پا پا به ناچار یکی

۱. از توضیح فوق، چنین نتیجه می شود که در تعبیر مؤلف ارجمنده روی داده، آشکار می شود، اینجا که فرمودند: «مستلزم تقدم آن (حرکت) به اجزای است که وجودشان آنی و اذهائی می باشد». زیرا حرکت امری متحد و زمان مند است و اجزای آن نیز لزوماً متحد و زمان مند می باشند و لذا نمی توان برای آن اجزایی که وجودشان آنی باشد فرض کرد؛ بلکه آنها می توان میان اجزای فرضی آن حدودی در نظر گرفت که وجودشان آنی است و از هر یک از آن حدود یک نوع خاص از مقوله نزاع می شود.

۲. به عقیده فلاسفه وقوع «حرکت در حرکت» محال و ناممکن است. در فصل آینده (در دیالکتیک دوم) در این ایشان بر امتناع حرکت در حرکت مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

۳. این تغییر - همانکه اشاره شد - چندان دلیلی نیست، زیرا اجزای حرکت همیشه متحد و زمان مند می باشند، چرا که نه معضی «لایزال» - جزء لاینجزایی - ممکن ندارد یک هر متحد، جزء بدون «تعداد دانسته» باشد.

از حرکات چهارگانه کَمّی، کیفی، وضعی و اَینی می‌باشد و بیرون از آنها نخواهد بود. بنابراین، حرکت در جده را نمی‌توان، حرکتی مستقل از آن حرکات به شمار آورده و در کنار آنها قرار داد.

[۱۲] دلیل بر نبود حرکت در جوهر: وقوع حرکت در مقوله جوهر مستلزم آن است که حرکت بدون موضوعی که در طول حرکت ثابت و برقرار باشد، تحقق یابد و لازمه این امر آن است که حرکت بی‌آن‌که متحرکی در کار باشد، به وجود آید.

[توضیح این‌که: حرکت عبارت است از: «خروج تدریجی شیء از فرد به فعل»؛ بنابراین باید در طول حرکت «یک شیء ثابت و پایدار» وجود داشته باشد که بتوان در حق آن گفت: آن شیء از قوه به فعل درآمدہ است. از این جاست که فیلسوفان گفته‌اند: هر حرکتی نیازمند موضوعی (متحرک) است که از آغاز تا انجام حرکت ثابت و برقرار باشد. حال اگر فرض کنیم جوهر و ذات شیء نیز دست‌خوش تبدیل و تبدل شده و دگرگون می‌شود، حرکت فاقد متحرک خواهد بود. یعنی نمی‌توان مشخص نمود که چه چیز حرکت کرده است؟ زیرا در صورت دگرگون شدن و نوشدن همه جانبه یک شیء در طول حرکت، ما هر لحظه با پدیده جدیدی مواجه خواهیم بود. در این صورت چگونه می‌توان گفت که فلان شیء خاص از آن موقعیت به این موقعیت حرکت کرده است؟ آن جوهر و ذاتی که حرکت را شروع کرده، در انتهای حرکت موجود نیست تا بگوییم: آن ذات به این جا رسیده است. هم‌چنین آن‌چه در نهایت حرکت در دست است، چنان‌که نو و بی‌سابقه است که نمی‌توان گفت: این همان است که حرکت را شروع کرده است.

حاصل آن‌که: فرض حرکت در جوهر موجب از میان رفتن متحرک می‌گردد و معلوم نیست چه چیز از مبدأ به منتهای حرکت رسیده است. این سخن در لحظه لحظه حرکت صادق است؛ یعنی از همان لحظه نخست حرکت، متحرک خود را گم می‌کند.

بررسی ادله یادشده

ادله‌ای که جمهور فلاسفه پیشین بر عدم وقوع حرکت در سایر مقولات آورده‌اند، ناتمام و قابل خدشه می‌باشد.

[۱۳] اما این که گفته شد: «در مقوله‌های فعل، انفعال و متی حرکت واقع نمی‌شود، به‌خاطر آن که مستلزم حرکت در حرکت می‌باشد». پاسخش آن است که حرکت در حرکت - چنان که در آینده روشن خواهیم ساخت^۱ - جایز و ممکن می‌باشد.

[اما در مورد دلیل دیگری که برای عدم وقوع حرکت در مقوله‌های فعل و انفعال و متی بیان شد، می‌توان گفت: انتزاع مقوله از حدود آنی الوجود حرکت تنها در جایی ضروری است که ذات مقوله تدریجی و ممتد نباشد. اما در آن جا که ذات مقوله متقوم به تدرّج و سیلان است، مقوله از اجزای حرکت، که آن هم تدریجی و سیال است، انتزاع خواهد شد و همین اندازه برای تصویر حرکت در چنین مقوله‌هایی کافی است. زیرا سزاین که در سایر مقولات انتزاع یک نوع خاص آن مقوله از هر یک از حدود آنی الوجود حرکت لازم دانسته شده، آن است که آن مقوله‌ها قابل تدرّج و تشکیک نیستند. اما در صورتی که مقوله‌ای قابل تدرّج باشد، تصویر حرکت در آن سهل‌تر خواهد بود.]

[۱۴] در مورد مقوله اضافه و جده نیز باید گفت: اینها دو مقوله نسبی‌اند؛ مانند وضع. و صرف این که این دو مقوله در تغییر و حرکتشان تابع طرفین خود می‌باشند، منافاتی با آن ندارد که حقیقتاً حرکت در آنها واقع شود، زیرا «اتصاف بالتبع» غیر از «اتصاف بالعرض» است. [اتصاف این دو مقوله به حرکت، به تبع اتصاف طرفین آنها است، نه به عرض اتصاف آن.]

۱. ر. ک: فصل هشتم، ذیل نتیجه دوم.

[«اتصاف بالتبع» در جایی است که دو چیز حقیقتاً متصف به یک وصف می‌باشند، منتها اتصاف یکی از آنها واسطه در ثبوت اتصاف دیگری به آن وصف است؛ مثلاً کسی که در قطار در حال حرکت نیست، واقعاً در حال حرکت است و از نقطه‌ای به نقطه دیگر مستقل می‌شود، اما حرکتش به تبع حرکت قطار می‌باشد؛ یعنی حرکت قطار موجب گشته که او هم متحرک شود و اگر قطار بایستد، او هم متوقف خواهد شد.

اما «اتصاف بالعرض» در جایی است که وصف یکی از دو امر متحد، مجازاً و بالعرض، به دیگری اسناد داده شود؛ مانند اسناد حرکت روزه، به رودخانه و اسناد حرکت آب جوی، به جوی.

بنابراین، در اتصاف بالتبع، اتصاف تابع به وصف مورد نظر واقعی می‌باشد. و چون اتصاف مقوله اضافه و جده به حرکت، به تبع طرفین آنهاست، نه به عرض آن، بنابراین باید گفت که در این مقوله حقیقتاً حرکت راه دارد؛ هر چند حرکت آنها پیر و حرکت طرفین آنها می‌باشد.]

[۱۵] در مورد مقوله جوهر نیز باید گفت: چنین نیست که در حرکت جوهری موضوع ثابت و برقرار وجود نداشته باشد، بلکه همان‌طور که در گذشته گفتیم^۱ و در [فصل] آینده نیز به خواست خداوند توضیحش خواهد آمد - حرکت جوهر موضوع دارد و موضوعش همان ماده است.

في تنقيح القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر والإشارة إلى ما ينفرع عليه من أصول المسائل

[١] القول بانحصار الحركة في السقولات الأربع العرضية وإن كان هو المعروف المتقول عن القدماء.. لكن المحكي من كلماتهم لا يخلو عن الإشارة إلى وقوع الحركة [٢] في مقولة الجوهر، غير أنهم لم ينصوا عليه.

و أول من ذهب إليه و أشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين (ره) و هو الحق. كما أقمنا عليه البرهان في الفصل الثاني. و قد احتج (ره) على ما اختاره بوجود مختلفة. من أوضحها أن الحركات العرضية بوجودها سيالة متغيرة، و هي معلولة للطبائع و الصور النوعية التي لموضوعاتها، و علة المتغير يجب أن تكون متغيرة، و إلا لزم تخلف المعلول بتغيره عن علته، و هو محال. فالطبائع و الصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التي فيها الحركة متغيرة في وجودها متجددة في جوهرها، و إن كانت ثابتة بماهيتها قارة في ذاتها، لأن الذاتي لا يتغير.

[٣] وأما ما وجهوا به ما يعتري هذه الأعراض من التغير و التجدد مع ثبات العلة التي هي الطبيعة أو غيرها، بأن تغيرها و تجددها لوانح تنضم إليها من خارج، كحصول مراتب البعد و القرب من الغاية في الحركات الطبيعية، و مصادفة موانع و معدّات قوية و ضعيفة في الحركات القسرية، و تجدد إرادات جزئية سانحة عند كل حد من حدود

المسافة في الحركات الإرادية.

[٤] ففيه أننا ننقل الكلام إلى تجدّد هذه الأمور الموجبة لتغيّر الحركة من أين حصل؟ فلا بد أن ينتهي إلى ما هو متجدّد بالذات.

[٥] فإن قيل: إنّنا نوجّه صدور الحركة المتجدّدة عن العلّة الثابتة بعين ما وجّهتم به ذلك من غير حاجة إلى جعل الطبيعة متجدّدة بالذات. فالحركة متجدّدة بالذات. ولا ضير في صدور المتجدّد عن الثابت، إذا كان التجدّد ذاتيّاً له، فإيجاد ذاته عين إيجاد تجدّده كما اعترفتم به.

[٦] قيل: التجدّد الذي في الحركة العرضيّة ليس تجدّد نفس الحركة، فإنّ المقولة العرضيّة ليس وجودها في نفسها لنفسها، حتّى يكون منعوتاً بنفسها، فتكون متجدّدة كما كانت تجدّداً، وإنّما وجودها لغيرها الذي هو الموضوع الجوهرى، فحركة الجسم مثلاً في لونه تغيّره و تجدّده في لونه الذي هو له لا تجدّد لونه. وهذا بخلاف الجوهر، فإنّ وجوده في نفسه هو لنفسه، فهو تجدّد و متجدّد بذاته، فإيجاد هذا الجوهر إيجاد بعينه للمتجدّد، و إيجاد المتجدّد إيجاد لهذا الجوهر، لا إيجاد جوهر، ليصير متجدّداً. فافهم.

[٧] حجة أخرى: الأعراض من مراتب وجود الجواهر، لما تقدّم أنّ وجودها في نفسها عين وجودها لموضوعاتها، فتغيّرها و تجدّدها لا يتمّ إلّا مع تغيّر موضوعاتها الجوهريّة و تجدّدها، فالحركات العرضيّة دليل حركة الجوهر.

[٨] ويتبيّن بما تقدّم عدّة أمور:

الأوّل أنّ الصور الجوهريّة المتبدّلة المتواردة على المادة واحدة بعد واحدة في الحقيقة صورة جوهريّة واحدة سيّالة تجري على السادة، وموضوعها المادة المحفوظة بصورة ما، كما تقدّم في مرحلة الجواهر والأعراض، ننتزع من كلّ حدّ من حدودها مفهوماً مغايراً لما ينتزع من حدّ آخر، نسيها ماهيّة نوعيّة تغاير سائر الماهيات في آثارها.

[٩] والحركة على الإطلاق وإن كانت لا تخلو من شائبة التشكيك، لما أنّها خروج

من القوة إلى الفعل، و سلوك من النقص إلى الكمال، لكن في الجوهر مع ذلك حركة اشتدادية أخرى هي حركة المادة الأولى إلى الطبيعة، ثم النبات، ثم الحيوان ثم الإنسان. و لكلّ من هذه الحركات آثاراً خاصة تترتب عليها حتى تنتهي الحركة إلى فعلية لا قوة معها.

[١٠] الثاني أن للأعراض اللاحقة بالجواهر أيّاً ما كانت حركة بتبع الجواهر المعروضة لها، إذ لا معنى لبات الصفات مع تغيّر الموضوعات و تجددها. على أن الأعراض اللازمة للوجود كالأزواج الساهية مجعولة بجعل موضوعاتها جعلاً بسيطاً من غير أن يتخلل جعل بينها وبين موضوعاتها. هذا في الأعراض اللازمة التي نحسبها ثابتة غير متغيرة.

[١١] وأما الأعراض المفارقة التي تعرض موضوعاتها بالحركة، كما في الحركات الواقعة في المقولات الأربع: الأين، والكم، والكيف، والوضع، فالوجه أن تُعدّ حركتها من الحركة في الحركة، و أن تستنّى حركاتٍ ثانية، و يسوّى القسم الأول حركاتٍ أولى. [١٢] والإشكال في إمكان تحقّق الحركة في الحركة بأنّ من الواجب في الحركة أن تنقسم بالقوة إلى أجزاء آنية الوجود، و المفروض في الحركة في الحركة أن تتألف من أجزاء تدريجية منقسمة فيستنع أن تتألف منها حركة.

[١٣] على أن لازم الحركة أن يكون ورود المتحرّك في كلّ حدّ من حدودها إمعاناً فيه لا تركاً له، فلا تتمّ حركة.

[١٤] يدفعه أن الذي نسلّمه أن تنقسم الحركة إلى أجزاء ينقطع به اتّصالها و امتدادها، و أن ينتهي ذلك إلى أجزاء آنية، و أمّا الانتهاء إليها بلا واسطة فلا. فمن الجائز أن تنقسم الحركة إلى أجزاء غير آنية تدريجية من نسخها، ثم تنقسم الأجزاء إلى أجزاء آنية أخيرة. فالتقسام الحركة و انتهاء انقسامها إلى أجزاء آنية، كقيام العرض بالجوهر، فربما كان قيامه بلا واسطة، و ربما كان مع الواسطة، و مستهياً إلى الجوهر بواسطة أو أكثر. كقيام الخطّ بالسطح، و السطح بالجسم التعليمي و الجسم التعليمي

بالجسم الطبيعي.

[١٥] وأما حديث الإمعان في الحدود فإنما يستدعي حدوث البطؤ في الحركة، و من الجائز أن يكون سبب البطؤ هو تركب الحركة، و سنشير إلى ذلك فيما سيأتي إن شاء الله.

[١٦] الثالث: أن المادة الأولى بما أنها قوة محضة لا فعلية لها أصلاً إلا فعلية أنها قوة محضة، فهي في أي فعلية تعريها تابعة للصورة التي تقيسها. فهي متميزة بتمييز الصورة التي تتحد بها، متشخصة بتشخصها، تابعة لها في وحدتها وكثرتها. نعم لها وحدة مبهمه شبيهة بوحدة الماهية الجنسية.

فإذ كانت هي موضوع الحركة العامة الجوهرية، فعالم المادة برمتها حقيقة واحدة سيالة متوجهة من مرحلة القوة المحضة إلى فعلية لا قوة معها.

تبیین حرکت جوهری و اشاره به فروع آن

[۱] اگرچه منحصر دانستن حرکت در مقوله‌های چهارگانه [= کم، کیف، آیس و وضع] نظریه‌ای است که در میان حکمای پیشین شهرت داشته و بارها از ایشان نقل شده است، اما در لایه‌لای سخنان نقل شده از ایشان، تعبیرهایی وجود دارد که حاکی از وقوع حرکت در مقوله جوهر است، [مانند این جمله که شیخ‌الرئیس از برخی حکمای باستان نقل کرده است که: «جوهر بر دو دسته است: جوهری که قاز و ثابت است و جوهری که متبدل و ناپایدار است»]^۱ اما هیچ یک از ایشان به وقوع حرکت در جوهر تصریح نکرده است.

[۲] نخستین شخصیتی که نظریه «حرکت جوهری» را مطرح ساخت و به ادله فراوان آن را به اثبات رساند «صدرالمতألہین»^۲ بود و مادر این مورد با او هم عقیده‌ایم و وقوع حرکت در جوهر را می‌پذیریم؛ چنان‌که در فصل دوم برای اثبات آن برهان آوردیم.

دلیل اول بر وقوع حرکت در جوهر

صدرالمتألہین^۳ برای اثبات حرکت جوهری برهان‌های گوناگونی ذکر کرده

۱. از کتاب «مبیحات مفاد» فی «اول» مقالہ دوم، فصل دوم.

است. روشن‌ترین این براهین [، که از سه مقدمه تشکیل می‌شود،] بدین شرح است:
مقدمه اول: حرکت‌های عرضی دارای وجودی متحول، گذرا و متغیرند. [این مقدمه بیانگر اصلی بدیهی و خدشه‌ناپذیر است و آن این‌که: در اعراض و دست‌کم در اعراض چهارگانه کم، کیف، وضع و این، حرکت راه دارد و حرکت شی، همان سیلان وجود و گذرایی آن است. بنابراین: وجود این اعراض متحول و متغیر می‌باشد.]

مقدمه دوم: علت این اعراض متغیر همان طبایع و صورت‌های نوعیه‌ای است که در موضوع این اعراض منطبع می‌باشند. [اثبات این مقدمه در فصل هفتم از مرحله ششم گذشت،^۱ و شرح آن در فصل دهم از همین مرحله خواهد آمد و اجمالش آن است که حرکت‌ها بر سه دسته‌اند: ۱- حرکات طبیعی و آن حرکاتی است که طبیعت جسم اقتضای آن را دارد؛ مانند رشد کردن گیاه. در این دسته از حرکات، فاعل حرکت و علت به وجود آورنده آن، همان طبیعت متحرک است. ۲- حرکات قسری و آن حرکتهایی است که به واسطه تأثیر یک عامل خارجی به وجود می‌آید؛ مانند تابش آفتاب که موجب تیره شدن و رنگ پوست انسان می‌شود. در این‌جا نیز باید گفت طبیعت انسان. اگرچه خود به خود اقتضای تیره کردن رنگ پوست را ندارد، اما تابش نور خورشید، باعث می‌گردد که اقتضای ایجاد این تغییر و حرکت در طبیعت انسان به وجود آید؛ یعنی عالم قاصر اقتضای این تغییر و حرکت را در طبیعت مقصور به وجود می‌آورد و فاعل مباشر حرکت سرانجام خود طبیعت مقصور می‌باشد. ۳- حرکات نفسانی؛ مانند حرکت‌های ارادی و اختیاری انسان. در این‌جا نیز اگرچه نفس در حرکت تأثیر دارد، اما در طول تأثیر طبیعت است و فاعل مباشر حرکت همان قوه عامله است که در عضلات پراکنده می‌باشد.]

۱ آن‌جا که مؤلف از جمله فرموده: «تغییر الاجسام علی اختلافها صور نوعیه جوهریه» می‌باید گفت این عبارت با اختلاف الاجزاء.

مقدمه سوم: علت یک پدیده متغیر باید خودش نیز متغیر باشد؛ زیرا در غیر این صورت، لازم می‌آید معلول، به واسطه تغییرش، از علت جدا شود و این محال است. [یعنی لازم می‌آید، معلول با آن‌که علتش موجود و باقی و ثابت است، زایل گردد و از بین برود. زیرا موقعیت و حالت نخستین شیء متغیر، که بنابر فرض معلول است، در اثر تغییر کردن و تبدیل شدن به حالت دوم از بین می‌رود، با آن‌که علتش هم چنان باقی است.]

[مقدمه سوم را به این صورت می‌توان توضیح داد که: اگر علت قریب و بی‌واسطه معلول، امر ثابتی باشد، نتیجه آن نیز امر ثابتی خواهد بود. برای تقریب به ذهن می‌توان به این مثال تمسک جست که: اگر چراغی در مکانی ثابت باشد، نوری که از آن می‌ناید، فضای مشخصی را روشن می‌کند و این روشنائی هرگز از نقطه‌ای به نقطه دیگر منتقل نشده و حرکتی در آن رخ نخواهد داد. تنها در صورتی این روشنائی قابل انتقال از مکانی به مکان دیگر است که خود چراغ جابه‌جا شود. در مورد اعراض شیء که معلول مستقیم و بی‌واسطه طبیعت شیء می‌باشند، نیز باید گفت: اگر طبیعت ثابت و پایدار باشد، اعراض آن نیز ثابت و پایدار خواهند بود.]

نتیجه مقدمات سه‌گانه فوق آن است که طبایع و صورت‌های جوهری، که علت‌های قریب و بدون واسطه اعراض نوشونده لاحق به شیء می‌باشند، باید وجودشان متحول و نهادشان متجدد و نوشونده باشند؛ اگرچه ماهیاتشان ثابت و برقرار است؛ چرا که در ذاتی تغییر و تحول راه ندارد. [و بر همین اساس بود که در فصل ششم گفتیم: تغییر و تحول تنها در وجود ناعت شیء است، نه در وجود نفسی آن و نه در ماهیت آن. البته این‌که گفتیم: «ماهیاتشان ثابت و برقرار است» بدان معنا نیست که از همه حدود و مراحل حرکت جوهری شیء ماهیت واحد انتزاع می‌گردد، که این خلف و قیوع حرکت در جوهر شیء است، بلکه مقصود آن است که هر ماهیتی «در ظرف خودش» ثابت و باقی است و البته در هر ظرفی ماهیتی وجود دارد، که

مغایر با ماهیت پیشین و پسین می‌باشد.]

[۳] توجیه حرکت اعراض نزد منکران حرکت جوهری

توجیه اول: [منکران حرکت جوهری یا اذعان به این‌که غلبت یک پدیده متغیر خود نیز باید متغیر و متحول باشد، برای توجیه حرکت‌های عرضی گفته‌اند: درست است که فاعل مباشر و بی‌واسطه در همه حرکت‌های عرضی طبیعت شیء متحرک است، اما طبیعت علت تامه این حرکت‌ها نیست، بلکه عوامل خارجی نیز در وقوع این حرکت‌ها نقش دارند و جزئی از علت آن به شمار می‌روند. بنابراین، منشأ تغییر و تحولات و نوشدن‌های اعراض، با آن‌که علتشان (طبیعت یا غیر آن)^۱ ثابت و یک‌نواخت است، عوامل و رویدادهایی است که از بیرون به آن علت درونی ضمیمه می‌گردد] و مجموعاً علت تامه این تحولات رابه وجود می‌آورند.]

به عنوان مثال در حرکت‌های طبیعی، حصول درجات گوناگون دوری و نزدیکی به غایت و هدف: موجب تحول و تجدّد عرض می‌گردد. [مثلاً سنگی که در آسمان معلق است، میل طبیعی دارد به این‌که در زمین، که مکان طبیعی آن است، قرار گیرد. این میل طبیعی موجب می‌گردد سنگ مثلاً یک درجه به سوی زمین حرکت کند. در اثر این تغییر مکان، سنگ اندکی به غایت طبیعی خود نزدیک می‌شود و همین موجب می‌گردد که آن میل طبیعی شدت یابد. شدید شدن میل طبیعی سنگ باعث می‌شود که سنگ یک درجه دیگر به سوی زمین حرکت کند و این روند ادامه می‌یابد، تا آن‌گاه که سنگ به زمین برسد.]

و در حرکت‌های فسری برخورد با موانع و معدّات قوی و ضعیف، موجب تحول اعراض می‌گردد. [توضیح این‌که: در حرکت‌های قسری، عامل بیرونی (قاسر) در

۱. اشاره است به عقیده برخی از فلاسفه که مستنداً فاعل قریب در حرکت‌های ارادی، نفس است.

طبیعت جسم مقسور اثر می‌گذارد و طبیعت جدیدی در آن به وجود می‌آورد؛ مثلاً وقتی سنگی را به هوا پرتاب می‌کنید، طبیعت سنگ، تحت تأثیر نیروی وارده، تغییر می‌کند و در این حال اقتضا می‌کند، برخلاف میل طبیعی‌اش، یک، درجه از زمین دور شود. اما برخورد با هوا و مقاومت آن باعث می‌شود طبیعت مقسور کمی ضعیف شود. این طبیعت ضعیف شده نیز اقتضای آن را دارد که سنگ یک درجه دیگر از زمین دور شود و باز هم برخورد با هوا و مقاومت آن، باعث ضعف بیشتر طبیعت و وقوع حرکت دیگری می‌گردد و به همین ترتیب، طبیعت مقسور در اثر برخورد با موانع بیرونی، کم‌کم زایل می‌گردد. در این حالت که حرکت فیزیکی متوقف می‌شود، و در حرکت‌های ارادی، اراده‌های جزئی و خاصی که به‌طور پی در پی در هریک از حدود مسافت، حادث می‌شود، موجب حرکت در اعراض می‌گردد. [مثلاً دانشجویی که می‌خواهد از منزل به دانشگاه برود، یک اراده کلی دارد و آن «بودن در دانشگاه» است. اما این اراده کلی به تنهایی باعث نمی‌شود که شخص حرکت کند و به سوی دانشگاه روانه شود، بلکه این اراده کلی اراده‌های جزئی دیگری را به دنبال می‌آورد که یکی پس از دیگری حادث می‌شوند: اراده برداشتن گام اول، اراده برداشتن گام دوم و به همین ترتیب. یعنی در هر مرحله از حرکت، یک اراده جزئی حادث می‌شود، که منجر به پیش می‌برد.]

[حاصل آن‌که: آنچه ثابت و برقرار است علت درونی تحولات اعراض می‌باشد. که علت ناقصه این تحولات به شمار می‌رود. اما علت تامه این تحولات (یعنی طبیعت + عوامل و رویدادهای بیرونی) امری متغیر و متحول می‌باشد. و مقصود از «علت» در آن‌جا که گفته می‌شود: «علت یکی پدیده متغیر باید خودش نیز متغیر باشد»، علت تامه است، نه علت ناقصه.]

[۴] بررسی توجیه اول: در پاسخ به بیان بالا می‌گوییم: ما نقل کلام می‌کنیم به خود آن عوامل و رویدادهای بیرونی، [که به پندار ایشان تغییر و تحول آنها موجب

پیدایش حرکت در اعراض گردیده است] و می‌پرسیم: تغییر و تحوّل آن عوامل و رویدادهای بیرونی از کجا به وجود آمده و منشأ تجدّد آن چیست؟ [همان تغییر و تحولات نیز سرانجام باید به یک طبیعت برسد. آن طبیعت، اگر ذاتاً متجدّد و نو شونده باشد، مطلوب ما ثابت می‌شود و اگر ذاتاً متجدّد نباشد، این سؤال در مورد آن تکرار می‌شود که: چگونه آن طبیعت ثابت توانست منشأ این تحولات گردد؟] پس به ناچار باید به طبیعتی برسیم که تحوّل و تجدّد ذاتی آن باشد [و الاّ تسلسل محال لازم خواهد آمد].

[۵] توجیه دوم: ما صدور حرکت نوشونده اعراض از یک علت ثابت را همان‌گونه توجیه می‌کنیم که فائلان به حرکت جوهری، صدور حرکت نوشونده جوهر از یک مبدأ ثابت را توجیه و تبیین می‌کنند: بدون آن‌که برای تبیین آن حرکت نیازمند آن باشیم که طبیعت را ذاتاً متجدّد و نوشونده بدانیم. بنابراین، در مورد حرکت اعراض می‌گوییم: این حرکت ذاتاً متجدّد و نوشونده است و درجایی که تجدّد ذاتی شیء باشد، صدور متجدّد از علت ثابت هیچ محذوری در پی نخواهد داشت، زیرا ایجاد ذات آن شیء، عین ایجاد تجدّد آن می‌باشد؛ همان‌گونه که فائلان به حرکت جوهری، خود بدان اذعان دارند.

[توضیح این‌که: فائلان به حرکت جوهری در مسئله چگونگی ارتباط متحرک با ثابت، در پاسخ به این سؤال که: «جوهرهای متحوّل که هر لحظه وجودی جدید می‌یابند و آن به آن نو می‌شوند، چگونه از یک علت مجرد و ثابت (عقل فعال و غیر آن) صدور می‌یابند، با آن‌که پدیده متحوّل لزوماً علتی متحوّل و متغیر می‌طلبد؟ می‌گویند: این‌که گفته می‌شود: «معلول متغیر، علتی متغیر می‌خواهد»، در مورد موجوداتی صادق است که حدوث و تغییر زاید بر ذات آنهاست و از بیرون بدان‌ها راه می‌یابد. در مورد این‌گونه موجودات است - که علت باید دو کار انجام دهد: یکی آفریدن خود شیء و دوم ایجاد دگرگونی و حرکت در آن؛ به عبارت دیگر: موجوداتی که خودشان

«ذاتاً» روان نیستند و باید آنها را روانه کرد - دوگونه نیاز به علت دارند: یکی آفریده شدن و دیگری روانه شدن. اما موجوداتی که ذاتاً روان‌اند و هویشان عین روان بودنشان است، نیاز آنها به علت بسیط است نه مرکب؛ یعنی آفریده شدن آنها عین روان شدن آنهاست. برای علت، خلق کردن آنها عین حرکت دادن به آنهاست، چرا که بودنشان عین جریان و تحرک است.

از این رو موجودی که ذاتاً متغیر و گذراست، فقط هستی‌اش را از علت دریافت می‌کند، نه چیز دیگری را. یعنی علت، تحول را به او نمی‌دهد، بلکه خود او را به او می‌دهد. بدین سبب این معلول از جهت ثابت هویتش منتسب به علت است؛ از این رو می‌تواند از علت ثابت صدور یابد.

این حاصل سخنی است که قائلان به حرکت جوهری درباره توجیه و تبیین صدور جوهر ذاتاً متغیر از یک علت ثابت بیان کرده‌اند.

منکر حرکت جوهری می‌گوید: ما همین سخن را درباره نحوه ارتباط اعراض متحرک با طبیعت ثابت بیان می‌کنیم؛ یعنی می‌گوییم: حرکت، عین ذات و عین هویت این اعراض است؛ بنابراین، طبیعت تنها وجود این اعراض را به آنها می‌دهد، نه تحول و پویایی آنها را. در نتیجه برای تبیین و توجیه حرکت اعراض نیازی به آن نیست که طبیعت و جوهر شیء را متحول و متجدد بدانیم.^۱

۱. توجیه دوم را بدین‌گونه نیز می‌توان تقریر کرد که امور متغیر و متحول باید سرانجام به یک متغیر بالذات منتهی شوند، که خودش معلول یک علت ثابت باشد، در غیر این صورت تسلسل رخ خواهد داد و ربط منتهی به ثابت، ناممکن خواهد بود. قائلان به حرکت جوهری می‌گویند: متغیر بالذات همان جوهر اشیا است. اما منکر حرکت جوهری ممکن است بگوید: چه ضرورتی دارد که آن متجدد بالذات و متغیر بالذات را که مثلاً همه از بیرون دیگر است، جوهر اشیا بدانیم. چه مانعی دارد خود حرکت عرضی را متجدد بالذات بدانیم و بدین صورت استناد آن به طبیعت ثابت و بدون تغییر را توجیه کنیم. مگر نه آن است که حرکت خودش یک امر ذاتاً متجدد است. به آن که وصف مجدد بر آن عارض شده باشد.

[۶] بررسی توجیه دوم: بیان فوق برای تبیین صدور حرکت اعراض از طبیعت ثابت ناتمام است. زیرا تجدیدی که در حرکت عرضی وجود دارد، از آن خود حرکت نیست؛ [یعنی این تجدید و نوشوندگی وصف خود حرکت عرضی و متعلق به آن نمی‌باشد، بلکه وصف موضوع آن عرض، یعنی جوهر، می‌باشد و به آن تعلق دارد. لذا نمی‌توان گفت: عرض ذاتاً متجدد است.] زیرا وجود فی نفسة مقوله‌های عرضی، یک وجود نفسه و برای خود نیست، تا بتواند به خودش وصف بدهد و نعت خودش واقع شود و در نتیجه بتوان گفت: آن وجودهای عرضی، همان‌گونه که تجدید و نوشوندگی هستند، متجدد و نوشونده نیز می‌باشند. بلکه وجود آنها یک وجود للغير و برای دیگری است؛ وجودی است که به جوهری که موضوع آن اعراض است، تعلق دارد؛ مثلاً [وقتی رنگ سیب تغییر می‌کند و از سبزی به زردی می‌گراید] حرکت این جسم در رنگش همان تغییر و تجدید آن جسم در رنگش است؛ رنگی که وجودش برای آن جسم و متعلق به آن است، نه آن‌که حرکتش در رنگ عبارت باشد از: تجدید رنگش و نوشوندگی آن. [بنابراین، تجدید از آن حرکت عرضی نیست، بلکه از آن همان چیزی است که] وجود عرضی متعلق به آن می‌باشد، یعنی جوهر.]

اما در جوهر، [وصف تجدید از آن خود جوهر است،] زیرا وجود فی نفسة جوهر یک وجود نفسه است؛ [یعنی وجودی است که به خود جوهر تعلق دارد و نعت خود جوهر واقع می‌شود.] بنابراین، در مورد آن می‌توان گفت که جوهر ذاتاً هم تجدید است و هم متجدد. ایجاد این جوهر همان ایجاد متجدد و ایجاد متجدد همان ایجاد این جوهر خواهد بود [و در نتیجه تنها یک جعل در کار است و آن، جعل وجود جوهر است،] نه آن‌که ابتدا جوهری ایجاد شود و آن‌گاه وصف تجدید به آن داده شود. دقت شود.

• شایان ذکر است که حکمای مشاء معتقد بودند، «ایلا»، یک حرکت دائمی دوری دارند و همین حرکت را که حرکتی دائم و مستمر است، منشأ حرکات عرضی دیگر می‌دانستند.

[حاصل آن که: تجدد و حرکت در یک مقوله - چنان که در فصل ششم بیان شد - در واقع تجدد و حرکت در وجود ناعب آن مقوله می باشد، نه در ماهیت آن مقوله و نه در وجود فی نفسه آن. حال اگر وجود شیء برای خود باشد، مانند وجود جوهر، نسبت تجدد هم برای خود آن شیء خواهد بود و در این صورت می توان گفت که آن شیء ذاتاً متجدد است و عین تجدد می باشد و از این رو؛ صدور آن از علت ثابت جایز و روا خواهد بود. اما اگر وجود شیء برای غیر باشد - چنان که در اعراض ملاحظه می شود - وصف تجدد برای همان چیزی خواهد بود که وجود آن شیء متعلق به آن و برای آن می باشد. در این صورت نمی توان گفت: آن شیء ذاتاً متجدد و عین تجدد می باشد. بنابراین، چنین چیزی نمی تواند از علت ثابت صدور یابد. پس تنها در مورد حرکت جوهری می توان گفت: علت فقط وجود جوهر و هویت آن را به آن می دهد، نه تجدد و نوسوندگی آن را. زیرا در حرکت جوهری جوهر ذاتاً متجدد و عین تجدد می باشد.]

۷۱] دلیل دوم بر وقوع حرکت در جوهر

[این دلیل از دو مقدمه تشکیل می شود:]

مقدمه اول: اعراض از مراتب وجود جوهر به شمار می روند. [یعنی یک وجود است که از مرتبه ای از آن ماهیت جوهر و از مرتبه دیگر آن ماهیت عرض انتزاع می شود؛ نه آن که جوهر یک وجود داشته باشد و عرض وجود دیگری و آنگاه آن دو وجود به یک دیگر ضمیمه شده باشند.] زیرا همان طور که گذشت - وجود فی نفسه اعراض عین وجود آن اعراض برای موضوعشان می باشد. [بنابراین، وجود اعراض عین تعلق و ارتباط و وابستگی به وجود جوهری است که موضوع آنها می باشد. برای چنین چیزی نمی توان وجودی مستقل و مغایر با وجود موضوع خود قائل شد؛ بلکه وجودش لاجرم از مراتب وجود موضوعش خواهد بود.]

مقدمه دوم: [هرگونه تغییر و تحولی که در یکی از شئون و مراتب یک موجود روی دهد، نشانه‌ای از تغییر درونی و ذاتی آن موجود به شمار می‌رود.]
 بنابراین، تغییر و نوسندگی اعراض [، که امری مسلّم و بدیهی است]، بیانگر تغییر جواهری است که موضوع آنها می‌باشند. پس حرکت‌های عرضی خود دلیلی بر حرکت جوهری است.

[۸] نتایج بحث

نتیجه نخست: وحدت صورت‌های جوهری وارد بر ماده

صورت‌های جوهری‌ای که یکی پس از دیگری بر روی ماده می‌آید، در حقیقت یک صورت جوهری واحد و گذرا است، که بر ماده [= هیولای اولی] جاری می‌گردد و موضوعش همان ماده است، که توسط یکی از صورت‌های جوهری قوام می‌یابد و پابرجا نگه داشته می‌شود؛ چنان‌که در بحث جواهر و اعراض بدان اشاره شد. و این صورت جوهری واحد و گذرا به گونه‌ای است که ما از هریک از حدود آن مفهوم خاصی، غیر از آن‌چه از حدود دیگر به دست می‌آید، انتزاع می‌کنیم و آن را ماهیت نوعی می‌نامیم، که با دیگر ماهیات در آثارش تفاوت دارد.

[اصولی که نتیجه فوق بر آنها مترتب می‌گردد، بدین شرح است:

الف - حرکت در مقوله جوهر امری ثابت و اجتناب‌ناپذیر است. (در فصل دوم و همین فصل ثابت گشت).

ب - حرکت یک واحد متصل و پیوسته است، که تدریجاً تحقق می‌یابد و انقسام آن به نحو بالقوه و صرفاً ذهنی است. (در فصل پنجم به اثبات رسید).

ج - محتای حرکت در یک مقوله آن است که در هر آن از آفات حرکت یک نوع از انواع آن مقوله بر متحرک در می‌آید. (در فصل ششم به اثبات رسید).

د - در حرکت جوهری، صورت‌های جوهری پیاپی، عین حرکت‌اند و حرکت

بیانگر نحوه وجود آنهاست. (در همین فصل بیان شد).

مثلاً وقتی ماده‌ی بی جان در اثر حرکت جوهری، انسان می‌گردد، در طول این حرکت، یک صورت جوهری سیال بر آن وارد می‌گردد، که از یک حد آن مفهوم تراب، از حد دیگر مفهوم نبات و از حد دیگر آن مفهوم حیوان گرفته می‌شود، که مفاهیمی ماهوی بوده و هر یک دارای آثار خاص خود می‌باشند. اما انتزاع این ماهیات گوناگون و حدث آن صورت جوهری سیال را از بین نمی‌برد، زیرا آن صورت جوهری، عین حرکت است و حرکت یک وجود متصل و پیوسته دارد و محدودی که برای آن در نظر گرفته می‌شود، بالقوه و ذهنی می‌باشد.

[۹] هیچ حرکتی خالی از تکامل نیست: هم‌چنین از بحث‌های گذشته به دست می‌آید که در هر حرکت، آمیزه‌ای از تشکیک وجود دارد، چرا که حرکت همان در آمدن از قوه به فعل و گذر از نقص به کمال است.

[مقصود مؤلف از جمله این که: «در هر حرکت آمیزه‌ای از تشکیک وجود دارد» آن است که هر حرکتی را می‌توان به یک اعتبار حرکت اشتدادی و تکاملی دانست. برای روشن شدن این مطلب ابتدا باید ببینیم تکامل یعنی چه؟ تا آنگاه ارتباطش با حرکت روشن شود.

تکامل یعنی گذر از نقص به کمال. نقص گاهی در برابر تمام به کار می‌رود و گاهی در برابر کمال. نقص در برابر تمام عبارت است از: «فاقد بودن یک شیء پاره‌ای از

۱. شاهد بر صدق تفسیر فوق سه چیز است: شاهد نخست دلیلی است که مؤلف گرامی برای اثبات تشکیک در همه حرکات در متن کتاب ارائه کرده‌اند. شاهد دوم آن که مؤلف ارجحه‌اند در تعلیقه خود بر این عبارت «و بالاعتدالین: لکن المقولة التي فيها الحركة لا بد ان تغلب الاشداد والاستكمال» می‌گویند: «هذا صريح من ان في انه لا يرى شيئا من اقسام الحركة خاليا من معنى التاكيد» (استدلال، ج ۳، ص ۸۱) شاهد سوم این که مؤلف بزرگوار در اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌گویند: «و از این جا پیدا است که مفهوم حرکت به نحوی که توضیح دادیم، قابل انطباق بر معنای تکامل می‌باشد: زیرا هر جزء از اجزای حرکت را که فرض کنیم، جزء مفروض، امکان جزء بعد را داشته و فعلیت آن را، که کمال همان جزء مفروض می‌باشد، می‌پذیرد» (ج ۲، ص ۶۸).

اجزای خود را. زیرا تمام بودن شیء بدین معناست که یک شیء، همه اجزای خود را واجد باشد. اما نقص در برابر کمال عبارت است از این که: «شیء همه مراحمی را که می تواند طی کند، نیمروده باشد و همه قوا و امکان‌هایی را که در آن هست، به فعلیت نرسانده باشد». از این جا معنای کمال نیز دانسته می شود. کمال عبارت است از: «همان فعلیتی که شیء، در محیط فعالیت خود بدان دست می یابد». بنابراین، کمال افزایش و زیادتی است که یک موجود در محیط هستی خود به آن می رسد.

باتوجه به مقدمه فوق، می توان گفت: «هر حرکتی تکامل است». زیرا هر حرکتی خروج از خود به فعل است و خروج از قوه به فعل همان خروج از نقص به کمال می باشد و - چنان که گفتیم - تکامل چیزی نیست جز «گذر از نقص به کمال».

ممکن است اشکال شود که: ما حرکات بسیاری را مشاهده می کنیم که تکامل و استداد در آن وجود ندارد؛ مثلاً هنگامی که جسمی از نقطه‌ای به نقطه دیگر انتقال می یابد و یا به دور خود می چرخد، به هیچ نحو در مکان و یا وضع آن افزایش و تکاملی پیدا نمی شود. پس چگونه می توان گفت: «هر حرکتی مساوی با تکامل است».

در پاسخ به این شبهه باید گفت: حرکت و تکامل دو امر انفکاک‌ناپذیرند، اما در پاره‌ای مراد، به‌ویژه در حرکات مکانی و وضعی، دو جریان در کنار هم و همراه با هم رخ می دهد و در نتیجه اشتداد رخ نمی دهد. آن دو جریان یکی جریان تکامل گشتن است و دیگری جریان نقص گشتن؛ مثلاً در حرکت مکانی، جسم وقتی از نقطه‌ای به نقطه دیگر حرکت می کند و از حالت بالقوه یک مکان به حالت بالفعل آن در می آید، به ناچار مکان نخست را رها خواهد کرد و تا آن را رها نکند، نمی تواند در مکان جدید قرار گیرد.

جسم مورد نظر، از آن جهت که قوه بودن در مکان جدید را در خود به فعلیت رسانده است، تکامل یافته، اما چون این تکامل و اکتساب فعلیت جدید همراه و مقارن با از دست دادن فعلیت سابق (بودن در مکان اول) می باشد، من حیث المجموع

تکامل و اشتدادی در آن به وجود نمی‌آید. باتوجه به همین نکته است که مؤلف گرامی فرموده: «در هر حرکت آمیزه‌ای از تشکیک وجود دارد.»^۱

علاوه بر این، در جوهر حرکت اشتدادی دیگری نیز وجود دارد و آن همان حرکت جوهری ماده‌اولی به سوی طبیعت و سپس نبات و سپس حیوان و سرانجام انسان است. هر یک از این حرکات^۲ آثار ویژه‌ای دارد که بر آنها مترتب می‌گردد، و این حرکت ادامه می‌یابد تا به مقصد نهایی خویش برسد؛ یعنی فعلیت محض که فاقد هر قوه‌ای است.

[۱۰] نتیجه دوم: حرکت عمومی اعراض به تبع حرکت جوهر

اعراضی که بر جوهر درمی‌آیند، به طور کلی [خواه ساکن به نظر آیند و خواه متحول،] به تبع حرکت جوهری که محل و معروض آن اعراض اند، در حرکت می‌باشند، زیرا معنا ندارد صفات شیء، با وجود تغییر و دگرگونی در موضوع آن صفات، ثابت و برقرار باشند، [زیرا معنای تغییر و دگرگونی در موضوع، آن است که موضوع لحظه به لحظه نو می‌شود، پس آنچه در این لحظه است، غیر از آن چیزی است که در لحظه قبل بود و یا در لحظه آینده تحقق خواهد یافت. و اگر این موضوع متغیر و بی‌قرار، یک وصف ثابت و برقرار داشته باشد، لازمه‌اش آن است که بکی وصف، آن به آن، از موضوعی به موضوع دیگر منتقل شود و چنین چیزی در صفات و اعراض شیء قابل پذیرش نیست.]^۳

دلایل دیگر بر اثبات این مدعا آن است که اعراضی که لازمه وجود شیء اند، مانند

۱. مقصود بخش‌های گوناگون این حرکت جوهری واحد و عمومی است، نه آنکه واقعاً حرکات‌های متعددی در خارج وجود داشته باشد که به دنبال یکدیگر واقع شوند.

۲. علاوه بر آن که اعراض از نبات و شئون جوهر است و معنا ندارد اصل شیء متغیر باشد، اما مراتب آن ثابت و برقرار باشد.

اعراضی که لازمه ماهیت شیء می باشند، با جعل موضوعشان و به جعل واحد، ایجاد می شوند، بی آن که میان آنها و موضوعشان جعل دیگری صورت پذیرد. [بنابراین، جوهر و اعراض لازم جوهر، موجود به یک وجود می باشند؛ در نتیجه تحول و تغییر یکی به معنای تحول و تغییر دیگری خواهد بود. چرا که اگر یکی متحول و دیگری ثابت باشد، موجود به دو وجود خواهند و این برخلاف فرض است.]

این در مورد اعراض لازم شیء است، که ما آنها را ثابت و ساکن می پنداریم؛ مانند: مقدار، وضع، مکان و زمان که از اعراض ضروری وجود هر جسمی بوده و لوازم هویت آن محسوب می شوند.]

[۱۱] اما در مورد اعراض مفارق^۱ [مانند کم، خاص، کیف خاص و مقدار خاص] که به واسطه حرکت بر موضوعات خود عارض می شوند - مانند آنچه در حرکات واقع در مقوله های چهارگانه: این، کم، کیف و وضع ملاحظه می شود - باید حرکت های آنها را «حرکت در حرکت» به شمار آورد و آن را «حرکت های دوم» نامید و حرکت های قسم اول را [که حرکتی به تبع حرکت جوهر است] «حرکت های نخستین» نام نهاد.

[برای تقریب به ذهن به این مثال توجه کنید، البته این مثال صرفاً برای توضیح مطلب است: اگر شما در یک قطار در حال حرکت نشسته باشید و از جایی خویش تکان نخورید، در این صورت شما اگرچه ظاهراً ساکن و بدون حرکت به نظر

۱. صدرالمتألهین در بیان اعراض لازم وجود و اعراض مفارقی می گوید:

«بدان که غرض است میان احوالی که از ضروریات وجود نیست و لوازم هویت آن است، به گونه ای که امکان ندارد موضوع در وجود خارجی خود از آنها و از آنچه مستلزم و یا ملازم آنهاست، خالی باشد؛ و احوالی که این گونه نیستند، و موضوع در واقع می تواند از آنها خالی باشد. قسم اول [که همان اعراض لازم وجود شیء است] مانند: مقدار، وضع، مکان و زمان برای جسم؛ اصل این اعراض قابل انفکاک از وجود هیچ جسمی نیست. هر جسمی در خارج تحقق یابد به ناچار دارای مقدار، وضع، مکان و زمان خواهد بود.» و قسم دوم [که اعراض مفارق را تشکیل می دهند] مانند: سیاه، حرارت، کثابت و امتثال آن» (المفرد، ج ۲، ص ۳۹۰).

می‌رسید، اما در واقع به تبع حرکت قطار، در حرکت می‌باشید. یعنی حرکت قطار، شما را نیز به حرکت درمی‌آورد. این شبیه همان حرکت نخستین در اعراض لازم است که ثابت و ساکن به نظر می‌رسند.

حال اگر شما در همان قطار قدم بزنید و از یک نقطه آن به نقطه دیگر منتقل شوید این، حرکت در حرکت و حرکت دوم خواهد بود؛ یعنی حرکتی است که علاوه بر آن حرکت نخستین، در مورد اعراض مفارق نیز چنین چیزی شبیه به این رخ می‌دهد؛ وقتی رنگ سیب از سبزی به زردی تغییر می‌کند، این تغییر رنگ حرکت دوم برای رنگ سیب محسوب می‌شود، زیرا جوهر سیب، که محل و موضوع این رنگ است، آن به آن تغییر می‌کند و تغییر آن موجب تغییر همه اعراض آن و من جمله تغییر رنگ آن می‌گردد، حتی اگر رنگ سیب ثابت به نظر آید. پس اگر مشاهده کنیم که رنگ سیب خودش از نوعی به نوع دیگر تبدیل می‌شود، این حرکت، یک حرکت ثانوی برای آن خواهد بود.]

[۱۲] دواشکال به امکان تحقق «حرکت در حرکت»^۱

اشکال نخست: از شرایط اساسی هر حرکتی آن است که قابل انقسام به اجزای آنی و دفعی باشد [یعنی اجزایی را بتوان در آن فرض کرد که در یک آن تحقق می‌یابند]. حال آن‌که حرکت دوم، یعنی حرکت در حرکت، از اجزایی تشکیل می‌شود که وجودشان تدریجی بوده و خود قابل انقسام به اجزای دیگری نباشند. بنابراین، مجموعه چنین اجزایی را نمی‌توان حرکت به شمار آورد.

[حاصل آن‌که: حرکت در یک مقوله مستلزم آن است که در هر آن یکی از افراد آن

۱. شایان ذکر است که این دواشکال در اصل به وقوع حرکت در مقوله فعل و انفعال وارد شده است، لذا برای روشن شدن این دواشکال و فهم درست آن، بهتر است آن را در مورد حرکت در فعل و انفعال در نظر بگیریم؛ با این صورت که جوهر مثلاً در مقوله فعل، که خود عین حرکت و تدریج است، حرکت کند. اما تطبیق این دواشکال بر آنچه مؤلف ازجمله «حرکت» در حرکت نامید، چندان روشن نیست (ذقت شود).

مقوله بر متحرک درآید. در حائلی که اگر تغییر رنگ سیب، یک حرکت ثانوی و حرکت در حرکت باشد، مقوله کيف، فائد فرد آنی الوجود خواهد بود؛ لذا امکان ندارد در هر آنیک فرد از آن مقوله بر سیب درآید، بلکه وجود هر فرد نیز تدریجی و در ظرف زمان خواهد بود؛ بنابراین، نمی‌توان ورود پیاپی این افراد را حرکت به شمار آورد.

[۱۳] اشکال دوم: لازمه حرکت دوم، یعنی حرکت در حرکت، آن است که ورود متحرک در هر یک از حدود حرکت، ماندن و امان در آن حد باشد، نه ترک آن. [در حائلی که در حرکت باید ورود متحرک در هر یک از حدود حرکت توأم با خروج از آن حد و ترک آن حد باشد.] و این نشان می‌دهد که حرکت در حرکت در واقع حرکت نیست.

[توضیح این که: متحرک در هر یک از حدود حرکت نباید بیش از یک آن قرار بگیرد، زیرا اگر در یک حد مدتی استقرار یابد. در آن حد ساکن خواهد بود و این خلف متحرک بودن آن است. به همین دلیل گفته می‌شود: باید ورود متحرک در هر یک از حدود حرکت توأم با خروجش از آن حد باشد. حال اگر حدود حرکت و افراد فرضی آن دارای امتداد زمانی بوده و وجودشان تدریجی باشد. متحرک در هر یک از حدود حرکت مدتی مستقر خواهد شد؛ بنابراین، رسیدن به یک حد معصاف با خروجش از آن حد نخواهد بود و این خلف متحرک بودن آن می‌باشد.

در مورد حرکت دوم، یعنی حرکت در حرکت، همین اشکال وجود دارد؛ یعنی وجود هر یک از حدود حرکت یک، وجود ممتد و تدریجی است. زیرا مقوله‌ای که حرکت در آن روی می‌دهد، بنابر فرض، خودش از سنخ حرکت می‌باشد؛ لذا حدود و افراد فرضی آن وجودشان ممتد و تدریجی خواهد بود.]

[۱۴] پاسخ به اشکالات یادشده

پاسخ به اشکال نخست: به نظر ما آنچه در هر حرکتی لازم است و از شرایط

اساسی هر حرکتی محسوب می شود، همین اندازه است که حرکت به اجزایی منقسم گردد که به واسطه آن، پیوستگی و کشش حرکت زایل شود و بید این انقسام سرانجام به اجزای آتی و دفعی برسد. اما این که مستقیماً و بدون واسطه به اجزای دفعی منقسم گردد، در حرکت معتبر نمی باشد.

پس یک حرکت می تواند به اجزائی منقسم گردد که فاقد تدریجی از سنخ آن حرکت اند و وجودشان نسبت به آن حرکت آتی و دفعی است^۱ [اگرچه فی حدنفسه ممثّل و تدریجی می باشند، اما امتداد و تدریجشان از سنخ امتداد و تدریج حرکت مورد نظر نیست.] و آن گاه همان اجزا به اجزای دیگری منقسم می شوند که وجودشان آتی و دفعی است. [همان گونه که در سطح حدودی در نظر گرفته می شود که امتدادی از سنخ امتداد سطح (امتداد در دو بعد) ندارد، اگرچه از یک نحوه امتداد دیگری (امتداد در یک بعد) برخوردار می باشند. آن گاه برای همان حدود، حدود دیگری (نقطه) در نظر گرفته می شود، که اساساً فاقد بعد بوده و هیچ گونه انقسمی در آنها راه ندارد.]

بنابراین، این که در مورد حرکت گفته می شود: «حرکت قبل انقسام به اجزایی است و این انقسام به اجزای آتی و دفعی منتهی می گردد» مانند آن است که در مورد عرض می گوییم: «هر عرضی قائم به جوهر می باشد که گاهی بدون واسطه قائم به جوهر است و گاهی با یک یا چند واسطه به جوهر می رسد؛ مانند خطّ که یک عرض است و قائم به سطح می باشد و سطح نیز یک عرض است که قائم به جسم تعلیمی است و سرانجام جسم تعلیمی قائم به جسم طبیعی می باشد، که جوهر است.

[۱۵] پاسخ اشکال دوم: در این مورد باید گفت: این که در حرکت دوم، ورود متحرک در یک حدّ، ماندن و ابعاد در آن حدّ می باشد، محذوری ندارد و فقط موجب

۱. ترجمه این قسمت بر اساس نسخه های متداول نهجیه است که در آن آمده: «فمن الجائز ان تنقسم الحركة الى اجزاء اثنية تدر بحجة من سنخها» و به نظر نگارنده آنچه در آن نسخه ها آمده، صحیح است و نیاز به تغییر ندارد.

پیدایش‌کنندگی در حرکت می‌گردد. و منشأ‌کنندگی حرکت می‌تواند ترکیب حرکت باشد. در آینده به خواست خداوند بدین مطلب اشاره خواهیم کرد.^۱

[توضیح این‌که چگونه مرکب بودن حرکت منشأ‌کنندگی حرکت می‌گردد، آن است که: معروض حرکت دوم، که همان حرکت نخستین است، خود اسری ممتد و زمان‌دار می‌باشد. از طرفی حرکت ثانوی، که بر آن عارضی می‌شود، نیز دارای زمان می‌باشد. بنابراین، زمان حرکت اول به زمان حرکت دوم اضافه می‌شود و زمان بیشتری را نتیجه می‌دهد. هرچه زمان حرکت بیشتر باشد، آن حرکت کندتر خواهد بود.

به دیگر سخن: «حرکت در حرکت» یک گذر و سیر تدریجی در اجزایی است که هریک از آنها نیز به نوبه خود تدریجی و زمانی می‌باشند؛ برخلاف حرکت اول که اجزایش دفعی و غیر زمانی است. روشن است که سیر تدریجی در اجزای تدریجی، زمان بیشتری را می‌طلبد و این موجب کندشدن حرکت می‌گردد.]

[۱۶] نتیجه سوم: سراسر عالم ماده یک حقیقت واحد و مطلق است

ماده اولی، از آن‌جا که قوه محض است، فاقد هرگونه فعلیتی می‌باشد و تنها فعلیتی که دارد همان فعلیت قوه بودن است. بنابراین، هرگونه فعلیتی که بر ماده اولی درآید، تابع و پیرو فعلیت صورتی است که آن را به پامی دارد و نیز تمیز آن به تمیز صورتی است که با آن متحد می‌گردد؛ هم‌چنین تشخیص به شخص آن صورت بوده و در وحدت و کثرت خود تابع آن صورت می‌باشد.

آری، ماده فی نفسه، یک وحدت ابهامی، نظیر وحدت ماهیت جنسی دارد. [یعنی

۱. مؤلف گرامی رحمه‌الله در بحث‌های آتی بدین مطلب اشاره‌ای ندارد، اما در تعقیب خود برساند (ج ۳، ص ۱۹۹) می‌گوید: «... از آن‌چه گفتیم هم‌چنین روشن می‌شود که کندگی حرکت معلول ترکیب حرکت است؛ همان‌گونه که کثرت معلول ترکیب وجود می‌باشد. بنابراین، هرچه حرکت بسیط‌تر باشد، سریع‌تر خواهد بود و هرچه ترکیب آن بیشتر باشد، کندتر خواهد بود.»

یک نوع وحدت که می تواند امور متکثری را دربر گیرد؛ همان گونه که ماهیت حیوان مثلاً، در عین حال که ماهیت واحد است و وحدت جنسی دارد، انواع گوناگونی را دربر می گیرد.]

و چون همین ماده اولی موضوع حرکت جوهری عمومی عالم را تشکیل می دهد، پس سراسر عالم ماده [، با همه جواهر و اعراضی که در آن است]، یک حقیقت واحد و گذرا خواهد بود که از مرحله قوه محض به سوی فعلیتی که هیچ قوه ای ندارد، در حرکت می باشد.

في موضوع الحركة

قد تبين أن الموضوع لهذه الحركات هو المادة. هذا إجمالاً. أما تفصيله فهو أنك قد عرفت أن في مورد الحركة مادةً و صورةً و قوةً و فعلاً، و قد عرفت في مباحث الساهية أن الجنس و الفصل هما المادة و الصورة لا بشرط، و أن الساهيات النوعية قد ترتب متنازلةً إلى السافل من نوع عالٍ و متوسط و أخير، و قد تندرج تحت جنس واحد قريب أنواع كثيرة اندراجاً عرضياً لا طويلاً.

و لازم ذلك أن يكون في القسم الأول من الأنواع الجوهرية مادةً أولى متحصلة بصورة أولى ثم هما معاً مادةً ثانية لصورة ثانية، ثم هما معاً مادةً - و تسمى أيضاً ثانية - لصورة لاحقة. و في القسم الثاني مادةً لها صور متعددة متعاقبة عليها، كلها حلت بها واحدة منها امتنعت من قبول صورة أخرى.

فاذا رجعت هذه التنوعات الجوهرية الطولية و العرضية إلى الحركة، ففي القسم الثاني كانت المادة التي هي موضوع الحركة في بدنها هي الموضوع بعينه ما تعاقبت الصور إلى آخر الحركة، سواء كانت هي المادة الأولى أو المادة الثانية، و كذلك الحكم في الحركات العرضية - بفتح الراء - .

و في القسم الأول - و هو الحركة الطولية - المادة الأولى موضوع للصورة الأولى، ثم هما معاً موضوع الصورة الثانية لا بطريق الخلع و اللبس كما في القسم الأول بل

بطريق اللبس بعد اللبس. ولازم ذلك أن تكون الحركة اشتداديةً. لا متشابهة وكون مادة الصورة الأولى معزولةً عن موضوعية الصورة الثانية. بل الموضوع لها هو المادة الأولى والصورة الأولى معاً والمادة الأولى من المقارنات.

والصورة الثانية في هذه السلسلة هي فعلية النوع، ولها الآثار المترتبة، إذ لا حكم إلا للفعلية، ولا فعلية إلا واحدة، وهي فعلية الصورة الثانية.

وهذا معنى قولهم: إنَّ الفصل الأخير جامع لجميع كمالات الفصول السابقة، ومنشأ لا تنزاعها، وأنه لو تجرد عن المادة وتقرّر وحده لم تبطل بذلك حقيقة النوع. والأمر على هذا القياس في كل صورة لا حقة بعد صورة.

[٢] ومن هنا يظهر:

أولاً أن الحركة في القسم الثاني بسيطة، وأما في القسم الأول فإنها مركبة، لتغير الموضوع في كل حد من الحدود، غير أن تغييره ليس ببطلان الموضوع السابق وحدوث موضوع لاحق، بل بطريق الاستكمال. ففي كل حد من الحدود تصير فعلية الحد وقوة الحد اللاحق معاً قوة لفعلية الحد اللاحق.

[٣] وثانياً أن لا معنى للحركة النزولية، بسلك الموضوع من الشدة إلى الضعف. ومن الكمال إلى النقص، لاستلزامها كون فعلية ما قوة لقوته، كأن يتحرك الإنسان من الإنسانية إلى الحيوانية، ومن الحيوانية إلى النباتية، وهكذا. فما يترأى منه الحركة التضعيفية حركة بالعرض يتبع حركة أخرى اشتدادية تزامم الحركة النزولية المفروضة، كالذبول.

[٤] وثالثاً أن الحركة - أياً ما كانت - محدودة بالبداية والنهاية، فكل حد من حدودها ينتهي من الجانبين إلى قوة لا فعلية معها، وإلى فعل لا قوة معه، وحكم المجموع أيضاً حكم الأبعاد. وهذا لا يناهض ما تقدّم أن الحركة لا أول لها ولا آخر، فإن المراد به أن تبتدئ بجزء لا ينقسم بالفعل، وأن تُختم بذلك. فالجزء بهذا السعى لا يخرج من القوة إلى الفعل أبداً، ولا الماهية النوعية المنتزعة من هذا الحد تخرج من القوة إلى الفعل أبداً.

موضوع حرکت

[موضوع حرکت همان امر ثابتی است که حرکت بر آن جاری می‌گردد و بدان وصف می‌دهد. به دیگر سخن: موضوع حرکت همان متحرک است؛ یعنی چیزی که حرکت را قبول می‌کند.]

دلیل لزوم موضوع در هر حرکت

دلیل لزوم موضوع در هر حرکت سه چیز می‌تواند باشد:

۱ - حرکت عبارت است از: «درآمدن شیء از قوه به فعل»، پس باید شیء ثابتی وجود داشته باشد که از آغاز تا پایان حرکت محفوظ و باقی باشد، تا تعریف حرکت بر آن صدق کند و بتوان گفت: آن شیء از قوه به فعل درآمد. اگر چنین چیزی نباشد، اساساً تعریف حرکت صدق نخواهد کرد. به دیگر سخن: حرکت یک امر واحد است و وحدت حرکت تنها در صورتی حفظ خواهد شد که شیء ثابتی وجود داشته باشد که حرکت بر آن جاری شود. تنها در این صورت است که می‌توان گفت: «الف» حرکت کرد و از موقعیت «ب» به موقعیت «ج» منتقل شد.

اما این دلیل ناتمام است، زیرا پیوستگی و اتصال حرکت: هم در حرکت‌های جوهری و هم در حرکت‌های عرضی، برای حفظ وحدت آن کفایت می‌کند. چنان‌که

مؤلف گرامی رحمه الله در *بدایة الحکمة* می گوید:

«نیاز حرکت به یک موضوع ثابت و پایدار در طول حرکت، اگر به خاطر آن است که وحدت حرکت به وسیله آن تأمین گردد و در اثر رخنه انقسام در آن و تفرق اجزایش در وجود، شکافی در وحدت آن ایجاد نشود، باید گفت: حرکت فی نفسه یک امر متصل و پیوسته است و انقسام آن به اجزای کوچک تر، انقسامی وهمی است، بی آن که اجزایش در خارج جدا از یکدیگر باشند و همین برای حفظ وحدت حرکت کفایت می کند.»^۱

۲- حرکت یک معنای ناعتی و وصف دهنده است و از این رو نیازمند موضوعی است که وجود لثفه داشته باشد، تا به آن تعلق بگیرد و به آن وصف دهد؛ همانند اعراض و صورت های جوهری منطبع در ماده، که وجودشان ناعت و للتغیر است و از این جهت نیازمند موضوعی هستند که به آن تعلق بگیرند.

این دلیل در مورد حرکت های عرضی تام است، اما در مورد حرکت جوهری، لزوم وجود یک موضوع مغایر با خود حرکت را اثبات نمی کند. زیرا در حرکت جوهری، حرکت وجود لثفه دارد و خودش به خودش وصف می دهد، نه به امری مغایر با خودش. حرکت از این جهت نظیر «علم» است؛ که گاهی وجودش للتغیر است و در این صورت نیازمند موضوعی مغایر با خودش است که بدان وصف دهد و گاهی وجودش لثفه است - مانند علم حضوری هر انسانی به خودش - که در این صورت خودش به خودش وصف می دهد؛ یعنی علم و عالم یک امر واحد خواهد بود.

در حرکت جوهری نیز حرکت و موضوع حرکت یک چیز است، یعنی حرکت همان متحرک است؛ چنان که مؤلف گرامی در *بدایة الحکمة* می گوید:

«نیاز حرکت به یک موضوع ثابت و برقرار در طول حرکت ... اگر بدین جهت

است که حرکت یک معنای وصف‌دهنده بوده و از این‌رو نیازمند چیزی است که وجودش لئفسه باشد، تا بدان تعلق گیرد و به آن وصف دهد. همان‌گونه که اعراض و صورت‌های جوهری منطبع در ماده نیازمند چنین موضوعی می‌باشند، باید بگوییم: موضوع حرکت‌های عرضی یک امر جوهری مغایر با آن اعراض است؛ اما موضوع حرکت جوهری خود حرکت است. زیرا مقصود ما از موضوع حرکت همان ذاتی است که حرکت قائم به آن است و وجودش برای آن می‌باشد. و از آن‌جا که حرکت جوهری یک ذات جوهری گذرا و سیال است؛ قائم به خود و موجود برای خود می‌باشد. بنابراین، در حرکت جوهری حرکت و متحرک یکی است.^۱

۳- حرکت امری حادث است و براساس این قاعده کلی که: «کُلُّ حادثٍ زمانیٌّ مسبوقٌ بقوةٍ و سادَةٌ تحمُلُهُ»، حرکت نیازمند قوه پیشین و نیز ماده‌ای است که حامل آن قوه باشد. پس هر حرکتی نیازمند یک موضوعی است که حامل استعداد و قوه آن باشد. این دلیل، حرکت‌های عرضی و حرکت‌های جوهری. هر دو، را دربر می‌گیرد. در مسئله نیاز حرکت به موضوع، تکیه بیشتر صدر المتألهین^۲ بر این دلیل است^۳ و از همین روست که مؤلف گرامی می‌فرماید:

از آن‌چه بیان شد، روشن می‌گردد که موضوع این حرکت‌ها [اعم از حرکت‌های جوهری و عرضی] همان «ماده» است. این اجمال مطلب است، اما تفصیل مطلب چنین است:

موضوع حرکت در حرکت‌های طولی و عرضی

از بحث‌های پیشین دانسته شد که در مورد هر حرکتی ماده و صورت و قوه و فعلی در کار است. و در بحث‌های مربوط به ماهیت نیز دانستیم که جنس و فصل همان ماده

۱. بدایة الحکمة، مراد ۱۰، فصل دوازدهم.

۲. ر.ک: حرکت و زمان، ج ۱، ص ۴۷.

و صورت است که لایشرط اعتبار می شود. هم چنین دانستیم که ماهیت های نوعی، گاهی در یک سلسله از بالا به پایین بر یک دیگر مترتب می شوند، سلسله ای که از نوع عالی آغاز شده و به نوع متوسط رسیده و سرانجام به نوع اخیر پایان می یابد. و گاهی تحت یک جنس قریب انواع متعددی در عرض یک دیگر و نه در طول هم، مندرج می گردند.

لازمه مطالب بالا آن است که در قسم نخست از انواع جوهری [؛ یعنی آن جا که انواع جوهری در طول یک دیگر بوده و هر یک مندرج تحت دیگری می باشد]، ماده اولایی باشد که توسط یک صورت نخستین، [که همان صورت جسمی است]، تحصیل یافته باشد و آن گاه مجموع آن ماده و صورت، ماده ثانی برای یک صورت دوم [مانند صورت نباتی] قرار گیرند و سپس مجموع ماده ثانی و صورت دوم، ماده برای صورت بعدی، [مانند صورت حیوانی]، واقع شوند، که این ماده را نیز ماده ثانی می نامند [، زیرا مقصود از «ثانی» در این جا «مالیس بنول» است که شامل همه مراتب بعدی می گردد].

و اما در قسم دوم، [یعنی آن جا که انواع جوهری در عرض یک دیگر بوده و همه تحت یک جنس قریب مندرج می باشند، مانند انواع گوناگون عناصر]، یک ماده وجود دارد که صورت های گوناگون، یکی پس از دیگری بر آن در می آیند؛ به گونه ای که هرگاه یکی از آن صورت ها در آن حلول کند، آن ماده از پذیرش صورت دیگر ابا خواهد داشت.

و آن گاه که پیدایش این انواع گوناگون جوهری به حرکت باز گردد [و در اثر حرکت جوهری تحقق یابد - چنان که از بحث های گذشته به اثبات رسید -] در قسم دوم [که انواع جوهری در عرض یک دیگرند و حرکت، عرضی می باشد]، همان ماده ای که در آغاز حرکت، موضوع حرکت بوده است، تا پایان حرکت موضوع آن خواهد بود و همه صورت های جوهری بر آن در خواهد آمد؛ خواه آن ماده ماده اولی

باشد و خواه ماده ثانیه، در مورد حرکت‌های عرضی نیز همین حکم صادق است؛^۱ یعنی موضوع عرض اول همان موضوع عرض دوم است و به همین ترتیب. اما در قسم نخست، یعنی در آن‌جا که حرکت طارقی است، ماده نیز در حال تغییر است و ماده هر صورت نوعی مغایر با ماده صورت نوعی پس از خود می‌باشد. توضیح این‌که: موضوع صورت نخست، همان ماده اولی است و آن‌گاه مجموع آن ماده و صورت، موضوع واقع می‌شوند برای صورت دوم، اما نه به نحو «خلع و لبس» - چنان‌که در حرکت‌های عرضی ملاحظه شد - بلکه به نحو «لبس پس از لبس». [یعنی چنین نیست که ماده با پذیرش صورت جدید، صورت قبلی را از دست بدهد؛ مانند انسانی که لباسی را به در می‌آورد (خلع) و آن‌گاه لباس جدید را می‌پوشد (لبس). بلکه صورتی را بر روی صورت قبلی می‌پذیرد؛ مانند انسانی که لباسی بر روی لباس دیگر به تن می‌کند.]

لازمه این مطلب آن است که حرکت در این قسم، اشتدادی باشد، نه تشابه. در این نوع حرکات، ماده صورت نخست به تنهایی موضوع صورت دوم نخواهد بود. بلکه موضوع صورت دوم از مجموع ماده اولی و صورت نخست تشکیل می‌شود و ماده اولی از امور مقارن با موضوع آن صورت محسوب می‌گردد.

در این مرتبه از حرکت، [یعنی وقتی صورت دوم بر روی صورت اول در می‌آید:] فعلیت نوع را همان صورت دوم تشکیل می‌دهد و همه آثار مترتب بر شیء از آن صورت سرچشمه می‌گیرد و به همان صورت تعلق دارد، زیرا هر حکمی از آن جنبه فعلیت شیء است و هر شیئی تنها یک فعلیت دارد [، زیرا تعدد فعلیت‌ها موجب می‌گردد یک شیء، در عین حال که یک شیء است، چند شیء باشد].^۱ و این فعلیت [در محل بحث] همان فعلیت صورت دوم است. [از این‌جا دانسته می‌شود که: در

۱. ر.ک: همین نوشتار، فصل چهاردهم از مرحله هشتم.

حرکت‌های طولی هر صورت نوعی با آمدن صورت نوعی پس از خود؛ اگرچه خلع نمی‌شود، اما از مقام خویش معزول می‌گردد؛ یعنی صورت بودن آن از بین می‌رود و ماده صورت جدید می‌گردد.^۱

و همین است معنای این سخن فیلسوفان که: «فصل اخیر یک شیء در بردارنده همه کمال‌های فصل‌های پیشین و منشأ انتزاع آنها است. و اگر فصل اخیر شیء از ماده جدا گردد و به طور مجرد به هستی خود ادامه دهد، این باعث نمی‌شود که حقیقت نوع از بین برود.»^۲

آنچه ما درباره صورت دوم گفتیم، درباره صورت سوم و چهارم و همه صورت‌های پس از آن نیز جاری است.

[۲] نتایج بحث

نتیجه نخست: حرکت بسیط و حرکت مرکب

در قسم دوم [= حرکت‌های عرضی] حرکت بسیط است، اما در قسم نخست [= حرکت‌های طولی] حرکت مرکب می‌باشد، زیرا موضوع در هریک از حدود حرکت تغییر می‌کند. [در یک مرحله ماده اولی موضوع حرکت است و در مرحله دیگر ماده اولی به علاوه صورت نخست موضوع حرکت می‌باشد و به همین ترتیب: در هر مرحله از حرکت، موضوع متحول می‌گردد.] اما باید دانست که تغییر موضوع حرکت بدین صورت نیست که موضوع پیشین از بین برود و موضوع جدیدی پدید آید، بلکه به صورت کامل گشتن موضوع می‌باشد. [یعنی در هر مرحله از حرکت کمائی بر موضوع پیشین افزوده می‌شود.] چرا که در هریک از حدود حرکت، فعلیت آن حد و قوه حد پس از آن، مجموعاً قوه می‌شوند برای فعلیت حد بعد.

۱. در فصل ششم از مرحله پنجم بدین مطلب اشاره شد. (ر.ک: همین نوشتار، ج ۱، ص ۲۸۲).

[۳] نتیجه دوم: حرکت نزولی هرگز روی نمی‌دهد

«حرکت نزولی» امری نامعقول است. مقصود از حرکت نزولی آن است که موضوع از شدت به ضعف و از کمال به نقص درآید؛ مانند آن که انسان از انسانیت به حیوانیت و از حیوانیت به نباتیت حرکت کند. نامعقول بودن حرکت نزولی از آن روست که مستلزم آن است که یک فعلیت، قوه واقع شود برای قوه خودش و این محال است.

[توضیح این که: چنان که پیش از این دانستیم هر فعلیتی یک نحوه وجود بی‌اثری پیش از خود دارد که با فعلیت پیشین متحد می‌باشد؛ این وجود بی‌اثر همان قوه فعلیت لاحق را تشکیل می‌دهد. حال می‌گوییم: اگر انسان به واسطه حرکت نزولی خود حیوان گردد، انسان قوه حیوان خواهد بود؛ از طرفی حیوان خودش قوه انسان می‌باشد، چرا که ماده انسان همان حیوان است. در نتیجه انسان قوه خودش خواهد بود و این محال است، زیرا قوه هر فعلیتی ضعیف‌تر از خود آن فعلیت می‌باشد؛ در نتیجه قوه قوه شیء دو مرتبه از خود آن شیء ضعیف‌تر خواهد بود. بنابراین، اگر یک شیء خودش قوه قوه خودش باشد، باید آن شیء دو مرتبه از خودش ضعیف‌تر باشد و این محال است، زیرا مستلزم آن است که آن شیء در آن واحد هم واجد یک کمال باشد و هم فاقد آن.]

بنابراین، حرکت‌هایی که حرکت تضعیفی [= حرکت از شدت به ضعف و از کمال به نقص] به نظر می‌رسند - در واقع حرکت بالعرض می‌باشند و تابع یک حرکت اشتدادی دیگراند که با آن حرکت نزولی مفروض در تراحم بوده و مجالی برای آن باقی نمی‌گذارد [مثلاً فاسد شدن و کرم خوردگی سبب به واسطه آن است که کرم در حرکت اشتدادی خود از آن تغذیه می‌کند و رشد می‌یابد. در واقع حرکت همان حرکت اشتدادی کرم است و فاسد شدن سبب حرکت بالعرض و مجازی

محسوب می‌گردد.]

[۴] نتیجه سوم: هر حرکتی دارای بدایت و نهایت است

حرکت: به هر صورتی که باشد، [خواه جوهری و یا عرضی و خواه در عرضی لازم و یا مفارق و خواه حرکت طبیعی و یا نفسانی باشد] محدود است و دارای آغاز و انجام می‌باشد. زیرا هر یک از حدود و بخش‌های حرکت محدود و منتهای می‌باشد؛ از یک طرف به قوه‌ای که [نسبت به آن بخش از حرکت] فعلیت ندارد، می‌رسد؛ از طرف دیگر به فعلیتی که [نسبت به آن بخش از حرکت] قوه ندارد، ختم می‌گردد. حکم مجموع نیز همان حکم اجزا و بخش‌های آن مجموع است.

این مطلب [که هر حرکتی دارای آغاز و انجام می‌باشد،] با آنچه در گذشته گفته بودیم: که حرکت اول و آخر ندارد، ناسازگار نیست، زیرا مقصود ما از اول و آخر، که در آن‌جائی کردیم، آن بود که حرکت از یک جزء بالفعل که قابل تقسیم نباشد، آغاز نمی‌شود؛ هم‌چنین به یک جزء بالفعل که قابل تقسیم نباشد، منتهی نمی‌گردد؛ زیرا جزء بدین معنا هرگز از قوه به فعل در نمی‌آید، به دلیل آن‌که فعلیت یافتن چنین جزئی منوط به آن است که تقسیم حرکت، به جزء لایتجزی منتهی گردد و این محال است. و نیز ماهیت نوعی منتزع از این حد هرگز از قوه به فعل در نخواهد آمد.

به‌طور کلی ابتدا و انتها در دو معنا به کار می‌رود:

۱- آنچه شیء از دو طرف بین آن محدود است، مانند نقطه برای خط و خط برای سطح و سگون برای حرکت و «آن» برای زمان. هر کمیت و یا امر کمیت‌داری که محدود و منتهای باشد دارای چنین ابتدا و انتهای است. ابتدا و انتها بدین معنا، از جهت ذات و ماهیت، پاشیء محدود می‌آیند.

۲- اولین و آخرین جزء از شیء که وجود شیء از آن آغاز و یا به آن ختم می‌گردد.

هیچ امر ممتد و کشش داری ابتدا و انتها بدین معنا نمی‌تواند داشته باشد؛ مثلاً در مورد خط، هر جزئی را به عنوان جزء نخستین در نظر بگیریم، خودش هـ متد بوده و در نتیجه می‌توان جزء نخستین برایش در نظر گرفت. پس جزء مفروض، جزء نخستین خط نخواهد بود. این سخن در مورد جزء نخستین آن جزء نیز می‌آید و تا ابد ادامه می‌یابد، مگر آن‌که به جزئی برسیم که هرگز قابل انقسام نباشد و این محال است.]

في فاعل الحركة وهو المحرك

لِيَعْلَمَ أَنَّ الْحَرَكَةَ كَيْفَمَا قُرِضَتْ فَالْمَحْرَكُ فِيهَا غَيْرُ الْمُتَحَرِّكِ. فَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ جَوْهَرِيَّةً وَ الْحَرَكَةُ فِي ذَاتِ الشَّيْءِ وَ هُوَ الْمُتَحَرِّكُ بِالْحَقِيقَةِ كَمَا تَقْدَمُ كَانَ قُرَضُ كَوْنِ الْمُتَحَرِّكِ هُوَ الْمَحْرَكُ فَرَضَ كَوْنُ الشَّيْءِ فَاعِلًا مَوْجِدًا لِنَفْسِهِ، وَ اسْتِحَالَتُهُ ضَرْوِيَّةً. فَالْفَاعِلُ الْمَوْجِدُ لِلْحَرَكَةِ هُوَ الْفَاعِلُ الْمَوْجِدُ لِلْمُتَحَرِّكِ. وَ هُوَ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ يَوْجَدُ الصُّورَةَ الْجَوْهَرِيَّةَ وَ يَقِيمُ بِهَا الْمَادَّةَ، وَ الصُّورَةُ شَرِيكَةُ الْفَاعِلِ عَلَى مَا تَقْدَمُ.

[٢] وَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ عَرْضِيَّةً وَ كَانَ الْعَرَضُ لَازِمًا لِلْوُجُودِ، فَالْفَاعِلُ الْمَوْجِدُ لِلْحَرَكَةِ فَاعِلُ الْمَوْضُوعِ الْمُتَحَرِّكِ بَعِينَ جَعَلَ الْمَوْضُوعَ، مِنْ غَيْرِ تَخَلُّلٍ جَعَلَ آخَرَ بَيْنَ الْمَوْضُوعِ وَ بَيْنَ الْحَرَكَةِ. إِذْ لَوْ تَخَلَّلَ الْجَعْلُ وَ كَانَ الْمُتَحَرِّكُ وَ هُوَ مَادِيٌّ فَاعِلًا فِي نَفْسِهِ لِلْحَرَكَةِ، كَانَ فَاعِلًا مِنْ غَيْرِ تَوْسُطِ الْمَادَّةِ، وَ قَدْ تَقْدَمُ فِي مَبَاحِثِ الْعِلَّةِ الْمَعْلُولِ أَنَّ الْعِلَلَ الْمَادِّيَّةَ لَا تَفْعَلُ إِلَّا بِتَوْسُطِ الْمَادَّةِ وَ تَخَلَّلِ الْوَضْعَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ مَعْلُولَاتِهَا. فَهِيَ إِنَّمَا تَفْعَلُ فِي الْخَارِجِ مِنْ نَفْسِهَا، فَفَاعِلٌ لَازِمُ الْوُجُودِ فَاعِلٌ مُلْزُومُهُ، وَ هُوَ جَوْهَرٌ مُفَارِقٌ لِلْمَادَّةِ جَعَلَ الصُّورَةَ وَ لَازِمَ وُجُودِهَا جَعَلًا وَاحِدًا، وَ أَقَامَ بِهَا الْمَادَّةَ.

[٣] وَإِنْ كَانَتْ الْحَرَكَةُ عَرْضِيَّةً وَ الْغَرَضُ مُفَارِقًا كَانَ الْفَاعِلُ الْقَرِيبُ لِلْحَرَكَةِ هُوَ الطَّبِيعَةُ، بِنَاءً عَلَى انْتِسَابِ الْأَفْعَالِ الْحَادِثَةِ عِنْدَ كُلِّ نَوْعٍ جَوْهَرِيٍّ إِلَى طَبِيعَةِ ذَلِكَ النِّوعِ. وَ تَفْصِيلُ الْقَوْلِ أَنَّ الْمَوْضُوعَ إِمَّا أَنْ يَفْعَلَ أَفْعَالَهُ عَلَى وَ تَبِيعَةٍ وَاحِدَةٍ أَوْ لَا عَلَى وَ تَبِيعَةٍ

واحدة، و الأول هو الطبيعة المعرّفة بأنّها مبدء حركة ما هي فيه و سكونه، و الثاني هو النفس المسخّرة لعدّة طبائع و قوى تستعملها في تحصيل ما تريده من الفعل. و كلّ منهما إمّا أن يكون فعلها ملائماً لنفسها بحيث لو خلّيت و نفسها لفعلته و هو الحركة الطبيعيّة، أو لا يكون كذلك كما يقتضيه قيام مانع مزاحم، و هو الحركة القسريّة.

[١٤] وعلى جميع هذه التقادير فاعل الحركة هي الطبيعة، أمّا في الحركة الطبيعيّة فلأنّ الطبيعة إمّا تنشئ الحركة عند زوال صورة ملائمة أو عروض هيئة منافية تفقد بذلك كمالاً تقتضيه، فتطلب الكمال فتسلك إليه بالحركة ففاعلها الصورة، و قابلها المادّة. و أمّا في الحركة القسريّة فلأنّ القاسر ربّما يزول و الحركة القسريّة على حالها، و قد بطلت فاعليّة الطبيعة بالفعل، فليس الفاعل إلّا الطبيعة المقسورة.

و أمّا في الحركة النفسانيّة فلأنّ كون النفس مسخّرة للطبائع و القوى المختلفة لتستكمل بأفعالها، نعم الدليل على أنّ الفاعل القريب في الحركات النفسانيّة هي الطبائع و القوى المغرورة في الأعضاء.

محرک یا فاعل حرکت

باید دانست که در حرکت، به هر نحو که فرض شود، فاعل حرکت و به وجود آورنده حرکت با متحرک [، که قابل حرکت و پذیرنده آن است]، مغایر می باشد.

محرک در حرکت جوهری

اگر حرکت جوهری باشد، یعنی حرکت در ذات و جوهر شیء روی دهد - چنانکه گذشت - متحرک در حقیقت همان ذات و جوهر شیء خواهد بود [و بنابراین حرکت و متحرک در حرکت های جوهری یک چیز است]. و از این رو، اگر در حرکت جوهری متحرک، همان محرک باشد، لازم می آید که متحرک خودش خودش را به وجود آورده باشد. [زیرا متحرک در حرکت جوهری همان حرکت است؛ پس اگر محرک، یعنی به وجود آورنده حرکت، همان متحرک باشد، بازگشتش به آن است که حرکت خودش خودش را به وجود آورده است.] و چنین چیزی به بداهت عقلی مستلزم می باشد.

بنابراین، در حرکت جوهری فاعل و به وجود آورنده حرکت، همان علت به وجود آورنده متحرک است و آن یک جوهر جدا از ماده [عقل فاعل یا غیر آن] است که صورت جوهری را ایجاد کرده و ماده را به واسطه آن به پامی دارد - چنانکه گذشت

- صورت شریک علت فاعلی ماده می‌باشد.

[۲] متحرک در حرکتهای عرضی در عرض لازم

و اگر حرکت عرضی باشد و عرض نیز از اعراض لازم وجود باشد؛ مانند اصل مقدار وضع، مکان و زمان، در این صورت فاعلی به وجود آورنده حرکت همان علت به وجود آورنده موضوع حرکت [متحرک] خواهد بود؛ بدین نحو که علت به وجود آورنده موضوع با همان جعل و ایجاد موضوع، حرکت عرضی را نیز جعل و ایجاد می‌کند، بدون آنکه میان موضوع و حرکت جعل دیگری واسطه شود. زیرا اگر جعل دیگری میان آن دو واسطه شود، بدین صورت که علت متحرک، متحرک را به وجود آورد؛ و متحرک، که یک امر مادی است، خودش حرکت را در خودش ایجاد کند. تأثیر و فعل متحرک بدون وساطت ماده خواهد بود؛ یعنی بدون آنکه میان فاعل و منفعل وضع خاص و نسبت قرب و بعد خاصی برقرار شود، فاعل در منفعل اثر کرده است؛ به دلیل آنکه فاعل و منفعل در این جای یک چیز است و میان شیء و خودش وضع و نسبت قرب و بعد برقرار نمی‌باشد، و این پذیرفتنی نیست، زیرا - چنانکه پیش از این در بحث‌های علت و معلول گفتیم^۱ - علت‌های مادی [علت‌های جسمانی که منطبق در ماده‌اند] فقط به واسطه ماده و در صورت برقراری وضع خاصی میان خود و معلولشان است که می‌توانند اثری گذارند و از این رو علت‌های مادی تنها در بیرون از خود تأثیر می‌کنند.

بنابراین، فاعل و به وجود آورنده عرض لازم وجود، همان علت به وجود آورنده ملزوم آن [که موضوع حرکت است] می‌باشد و آن جوهری مجرد و غیر مادی است که صورت و لازم وجود صورت را با یک جعل ایجاد می‌کند و به واسطه آن صورت، ماده را به پامی دارد.

[۳] محرک در حرکت‌های عرضی در عرض مفارِق

اگر حرکت عرضی باشد و عرض نیز مفارِق و جداشدنی باشد، فاعل نزدیک و بدون واسطه حرکت همان «طبیعت» [صورت نوعی خواهد بود، به خاطر آن‌که منشأ صدور افعال مربوط به هر نوع جوهری همان طبیعت آن نوع است و این افعال متناسب به طبیعت آن نوع می‌باشند.

تفصیل مطلب آن است که موضوع بر دو قسم است:

۱- موضوعی که افعال خود را بر شیوه خاص و نهیج واحدی انجام می‌دهد [مانند: آتش که همیشه گرم می‌کند و روشنایی می‌بخشد].

۲- موضوعی که افعال خود را بر شیوه خاص و روش واحد انجام نمی‌دهد، بلکه در افعال آن تنوع و اختلاف وجود دارد [مانند: انسان که گاهی می‌ایستد و گاهی می‌نشیند؛ گاهی می‌گریزد و گاهی می‌خندد و....]

قسم اول، همان «طبیعت» است، که در تعریف آن آورده‌اند: «طبیعت همان مبدأ حرکت و سکون چیزی است که طبیعت در آن منطبق است»^۱ و قسم دوم همان «نفس» است که شماری از طبایع و قوا^۲ را تحت تسخیر و سلطه خود دارد و آنها را در راه به دست آوردن اغراض و اهداف خود به کار می‌گیرد.

هر یک از این دو قسم نیز بر دو دسته است:

۱. در «تألیفات» ص ۲۶۴ آمده است:

طبیعت، گاهی به معنای حقیقت شیء به کار می‌رود و گاهی به معنای «مبدأ هرگزین تغییر و ثبات ذاتی برای جسم» آمده‌است. حال می‌گردد، طبیعت به معنای دوم همان صورتی است که نوعیت نوع را قوام می‌بخشد. چنین چیزی از آن جهت که مبدأ کناری شیء است، «طبیعت» خوانده می‌شود و از آن جهت که وجود ماده را قوام می‌بخشد و «حقیقت نوع را محقق می‌سازد»، «میزر»^۳ نامیده می‌شود.

۲. قوای تحت تسخیر نفس نباتی عبارتند از: قوه تغذیه‌کننده، قوه رشدکننده، قوا ترابا کننده و قوای تحت تسخیر نفس حیوانی عبارتند از: قوه ادراک کننده و قوه تحریک کننده و قوای تحت تسخیر نفس انسانی عبارتند از: عقل نظری و عقل عملی.

۱- فاعلی که فعلش «ملایم و سازگار با آن است» به گونه‌ای که اگر خودش باشد و خودش، آن را انجام خواهد داد. چنین حرکتی «حرکت طبیعی» خوانده می‌شود. [طبیعی» در این جا معنای عامی دارد و در برابر «ما بالقصر» به کار رفته است و حرکت نفسانی را نیز شامل می‌شود.]

۲- فاعلی که فعلش «ملایم و سازگار با طبعش نیست» مانند فعلی که در اثر وجود یک مانع مزاحم از فاعل صدور می‌یابد. چنین حرکتی «حرکت قسری» نامیده می‌شود. [۴] در تمام اقسام یادشده فاعل حرکت همان طبیعت است.

اما در حرکت طبیعی، به خاطر آن که طبیعت تنها هنگامی حرکت را ایجاد می‌کند که یک صورت ملایم و سازگار از او زایل گشته باشد و یا هیئت، منافر و ناسازگاری بر آن عارض شده باشد. که به واسطه آن کمائی را، که طبیعت خواهان آن است، از دست بدهد. در این صورت طبیعت در صدد کسب آن کمال برآمده و به واسطه حرکت به سوی آن روانه می‌گردد. بنابراین، در حرکت طبیعی، فاعل حرکت همان صورت نوعی و طبیعت شیء است و قایل حرکت [که همان موضوع حرکت و متحرک است]، ماده می‌باشد، [پس محرک یک چیز است و متحرک چیز دیگری است.]

و اما در حرکت قسری، فاعل حرکت همان طبیعت [مفسور] است. [نه عامل قاصر] به خاطر آن که چه بسا عامل قاصر ازین می‌رود، اما حرکت قسری هم چنان ادامه می‌یابد. با آن که فاعلیت بالفعل طبیعت قاصر باطل گشته است. بنابراین، فاعل حرکت را باید همان طبیعت مفسور دانست.

و اما در حرکت نفسانی، خواه حرکتش بالطبع باشد و خواه بالقصر، فاعل نزدیک و مباشر حرکت همان طبایع و قوای تحت تسخیر نفس می‌باشد. نه خود نفس. و این حقیقت که «نفس تسخیرکننده طبایع و قوای گوناگون است، تا با افعال آنها کمال خود را کسب کند» دلیل خوبی است بر این که فاعل نزدیک در حرکات نفسانی همان طبایع و قوای نهفته در اعضای بدن است.

في الزمان

إنّا نجد فيما عندنا حوادث متحققّة بعدَ حوادثٍ أخرى هي قبلُها، لِمَا أنّ للّتي بعدُ، نحوَ توقّف على التي قبلُ، توقُّفاً لا يجمع معه القبلُ والبعدُ على خلاف سائر أنحاء التقدّم والتأخّر، كتقدّم العلة أو جزئها على المعلول، وهذه مقدّمة ضروريّة لا ترتاب فيها.

ثم إنّ ما فرضناه قبلُ، ينقسم بعينه إلى قبل و بعد بهذا المعنى، أي بحيث لا يجتمعان، وكذا كلّ ما حصل من التقسيم وله صفة قبل ينقسم إلى قبل و بعد، من غير وقوف للتسمة.

فهاهنا كمّ متّصل غير قارّ، إذ لو لم يكن كمّ، لم يكن انقسام، و لو لم يكن اتّصال لم يتحقّق البعد فيما هو قبل و بالعكس، بل انفصلا. وبالجمله لم يكن بين الجزئين من هذا الكمّ حدٌّ مشترك، و لو لم يكن غير قارّ لاجتماع ما هو قبل و ما هو بعد بالفعل.

[٢] وإذ كان الكمّ عرضاً فله موضوع هو معروضه، لكنّا كلّما رفعنا الحركة من المورد ارتفع هذا المقدار و إذا وضعناها ثبت، وهذا هو الذي نسمّيه زماناً. فالزمان موجود، و ماهيته أنّه مقدار متّصل غير قارّ عارض للحركة.

[٣] وقد تبين بحامزُ أمور:

الاول: أنّه لما كان كلّما وضعنا حركة أو بذلنا حركة من حركة ثبت هذا الكمّ المسمّى

بالزمان. ثبت أن لكل حركة - أي حركة كانت - زماناً خاصاً بها، متشخصاً بتشخصها، مقدراً لها، وإن كنا نأخذ زمان بعض الحركات مقياساً نقدر به حركات أخرى، كما نأخذ زمان الحركة اليومية مقياساً نقدر به الحركات الأخرى التي تتضمنها الحوادث الكونية الكلية والجزئية، بتطبيقها على ما نأخذ لهذا الزمان من الأجزاء، كالقرون والسنين والشهور والأسابيع والأيام والساعات والدقائق والثواني وغير ذلك.

[٤] الثاني: أن نسبة الزمان إلى الحركة نسبة الجسم التعليمي إلى الجسم الطبيعي، وهي نسبة المعين إلى المبهم.

[٥] الثالث: أنه كما تنقسم الحركة إلى أقسام لها حدود مشتركة، وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوة، وهي الآتيات، كذلك الزمان ينقسم إلى أقسام لها حدود مشتركة، وبينها فواصل غير موجودة إلا بالقوة، وهي الآتات. فالآن طرف الزمان، كالنقطة التي هي طرف الخط، وهو أمر عديمي حظه من الوجود انتسابه إلى ما هو طرف له. ومن هنا يظهر أن تتالي الآتات ممتنع، فإن الآن ليس إلا فاصلة عديمة بين قطعتين من الزمان، وما هذا حاله لا يتحقق منه اثنان إلا وبينهما قطعة من الزمان.

[٦] الرابع: أن الأشياء في انطباقها على الزمان مختلفة، فالحركة القطعية منطبقة على الزمان بلا واسطة، وانصاف أجزاء هذه الحركة بالتقدم والتأخر ونحوهما يتبع انصاف أجزاء الزمان بذلك، وكل آتي الوجود من الحوادث كالوصول والترك والاتصال والانفصال متطبق على الآن، والحركة التوسطية منطبقة عليه بواسطة القطعية. وتبين أيضاً أن تصوير التوسطي من الزمان، وهو المسمى بالان السبيل الذي يرسم الامتداد الزماني تصويراً وهمياً مجازياً، كيف والزمان كم منقسم بالذات، وتيسر إلى الوحدة السارية التي ترسم بتكررها العدد، والنقطة السارية التي ترسم الخط في غير محلّه، لأن الوحدة ليست بالعدد، وإنسا ترسمه بتكررها لا بذاتها. والنقطة نهاية عديمية، وتآلف الخط منها وهمي.

[٧] الخامس: أن الزمان ليس له طرف موجود بالفعل، بمعنى جزء هو بدايته أو

نهایتہ لا ینقسم فی امتداد الزمان، و إلا تآلف المقدار من أجزاء لا قدر لها، و هو الجزء الذي لا یتجزئ، و هو محال. و إنما ینفذ الزمان بتنفيذ الحركة المعروضة من الجانبين. [٨] السادس: أن الزمان لا یتقدم علیه شيء إلا یتقدم غیر زمانی کتقدم، علّة الوجود و علّة الحركة و موضوعها علیه.

[٩] السابع: أن القبليّة و البعدیّة الزمانيّين لا تتحقّقان بين شيء و شيء إلا و بينهما زمانٌ مشترك ينطبقان علیه. و يظهر بذلك أنه إذا تحقّق قبل زمانی بالنسبة إلى حركة أو متحرّك استدعى ذلك تحقّق زمانٍ مشترك بينهما، و لازم ذلك تحقّق حركةٍ مشتركة، و لازمه تحقّق مادّةٍ مشتركة بينهما.

[١٠] تنبيه

اعتبار الزمان مع الحركات، و الزمان مقدار متغيّر، فيفقد تقدّرها و ما يترتّب علیه من التقدّم و التأخّر. و قد تُعتبر الموجودات الثابتة مع المتغيّرات فيفيد معيّة الثابت مع المتغيّر، و يسمّى الدهر. و قد يعتبر الموجود الثابت مع ما دونه من الثوابت، و يسمّى السرمد. و ليس في الدهر و السرمد تقدّم و لا تأخّر، لعدم التغيّر و الانقسام فيهما.

[١١] قال في «الأسفار»: «و أمّا الموجودات التي ليست بحركة و لا في حركة فهي لا تكون في الزمان، بل اعتبر ثباته مع السّغیّرات، فتلك المعیّة تسمّى بالدهر، و كذا معيّة المتغيّرات مع السّغیّرات لا من حيث تغيّرها، بل من حيث ثباتها، إذ ما من شيء إلا و له نحوٌ من الثبات. و إن كان ثباته ثبات التّغیّر، فتلك المعیّة أيضاً دهریّة، و إن اعتبرت الأمور الثابتة مع الأمور الثابتة، فتلك المعیّة هي السرمد. و ليس بإزاء هذه المعیّة ولا التي قبلها تقدّم و تأخّر، و لا استحالة في ذلك، فإن شيئاً منهما ليس مضافاً للمعیّة حتّى تستلزمها» انتهى (ج ٣، ص ١٨٢)

زمان

اثبات زمان به عنوان کم متصل غیرقار

ما در محیط پیرامون خود پدیده‌هایی را می‌یابیم که در پی پدیده‌های دیگری، که پیش از آنها رخ داده‌اند تحقق می‌یابند، چرا که پیدایش پدیدهٔ پسین به نحوی متوقف بر تحقق پدیدهٔ پیشین می‌باشد؛ به گونه‌ای که اجتماع پدیدهٔ پیشین [ـ متوقف علیه] با پدیدهٔ پسین [ـ متوقف] ناممکن است [، بلکه تحقق یکی همراه با زوال دیگری است و وجود یکی مقارن با عدم دیگری می‌باشد؛] برخلاف دیگر انواع تقدم و تأخر [، که متقدم و متأخر همراه با هم و مقارن با یکدیگر موجود می‌باشند؛] مانند تقدم علت نام یا علت ناقص بر معلول. این مقدمه امری بدیهی بوده و هیچ شکي در آن راه ندارد. از سوی دیگر، همان رویداد پیشین نیز [دارای پیش و پس می‌باشد؛ در نتیجه] به دو جزء منقسم می‌گردد، که یکی پیش از دیگری قرار دارد و دیگری پس از آن؛ به گونه‌ای که اجتماع آنها با هم ممکن نیست. به همین ترتیب، هر جزئی که از تقسیم یاد شده به دست آید و متصف به قبلیت شود، خودش به دو قسم دیگر، که یکی پیش از دیگری و دیگری پس از آن است، منقسم می‌گردد. [هم چنین هر جزئی که از آن تقسیم به دست آید و متصف به بعدیت شود خودش به دو قسم دیگر، که یکی پیش از دیگری و دیگری پس از آن است، منقسم می‌گردد؛] بدون آن که در این تقسیم به

جزئی برسیم که تفسیم در آن متوقف گردد.

و این نشان می‌دهد که در جهان پیرامون ما کم پیوسته و گذرایی وجود دارد. در غیر این صورت انقسام نیز وجود نخواهد داشت، [به دلیل آن‌که قابلیت انقسام ویژگی ذاتی کمیت است و دیگر اشیا به عرض کمیت، قابل انقسام می‌باشند].

و اگر آن کمیت متصل و پیوسته نباشد، در جزء پیشین دو جزء دیگر، که یکی قبل و دیگری بعد باشد، قابل تصویر نخواهد بود؛ [هم‌چنین در جزء پسین دو جزء دیگر، که یکی قبل و دیگری بعد باشد، فرض صحیحی نخواهد داشت]، بلکه آن دو کاملاً از یک‌دیگر جدا و گسسته خواهند بود. [در نتیجه جزء پیشین فقط جزء پیشین و جزء پسین فقط جزء پسین خواهد بود و نمی‌توان هریک از آنها را به دو جزء دیگر تقسیم نمود؛ همان‌گونه که در عدد، که کم منفصل است، ملاحظه می‌شود؛ مثلاً عدد دو به واحدی که فقط قبل است و واحد دیگری که فقط بعد است منقسم می‌شود، اما هریک از آن واحدها را دیگر نمی‌توان به دو جزء دیگر تقسیم نمود. به‌طور کلی در کم منفصل سرانجام به اجزائی خواهیم رسید که دیگر آنها قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر نمی‌باشند؛ برخلاف کم متصل که هرچه به تقسیم ادامه دهیم، اجزای به دست آمده باز هم قابل انقسام به اجزای کوچک‌تر می‌باشند و می‌توان در آنها نیز جزء پیشین و جزء پسین در نظر گرفت]. خلاصه آن‌که اگر کمیت مورد نظر متصل و پیوسته نباشد میان دو جزء [مفروض] از آن کمیت، حد مشترک وجود نخواهد داشت.

و اگر آن کمیت گذرا و بی‌قرار نباشد اجتماع جزء پیشین و جزء پسین بالفعل تحقق خواهد داشت [، در حالی که چنین اجتماعی میان حوادث متقدم و متأخر در جهان پیرامون ما ناممکن است].

[۲] رابطه زمان با حرکت: چون کمیت عرض است [و عرض موضوعی می‌خواهد تا بر آن عارض شود]، کمیت پادشده موضوعی خواهد داشت که بر آن عارض می‌گردد. لیکن ما هرگاه حرکت را از میان برداریم، کمیت پادشده نیز زایل

می‌گردد و هرگاه حرکت را به میان آوریم، آن کمیت نیز ثبوت می‌یابد. [این نشان می‌دهد که کمیت یادشده بر حرکت عارض می‌گردد و حرکت موضوع آن را تشکیل می‌دهد.] این کمیت همان چیزی است که «زمان» خوانده می‌شود. بنابراین، زمان در خارج تحقق دارد و ماهیتش عبارت است از: «مقدار پیوسته و گذرایی که بر حرکت عارض می‌گردد».

[۳] نتایج بحث

نتیجه نخست: هر حرکتی زمانی ویژه خود دارد

از آن‌جا که ما هرگاه حرکتی را به میان آوریم و یا حرکتی را به جای حرکت دیگری بنشانیم، کمیت یادشده، به نام زمان، تحقق می‌یابد، ثابت می‌شود که هر حرکتی، به هر نحو که باشد، زمانی ویژه‌ای دارد که تشخیص به واسطه تشخیص حرکت بوده^۱ و اندازه حرکت را معین می‌سازد.

[ممکن است گفته شود: زمان نزد ما همان زمانی است که از حرکت زمین به دور خود و به دور خورشید به وجود می‌آید؛ یعنی زمان حرکت شبانه‌روزی. پس چگونه می‌توان برای هر حرکتی زمان خاص آن حرکت در نظر گرفت.]

[در پاسخ می‌گوییم: هر حرکتی زمان ویژه خود را دارد.] تنها چیزی که هست این که ما زمان برخی از حرکت‌ها را مقیاس و وسیله سنجش حرکت‌های دیگر قرار می‌دهیم؛ همان‌گونه که زمان حرکت شبانه‌روزی را وسیله‌ای برای سنجش دیگر حرکت‌های موجود در رویدادهای جهان، اعم از رویدادهای کلی و رویدادهای

۱. مقصود آن است که زمان موجود به وجود حرکت است؛ لذا تشخیصی جدا از تشخیص حرکت ندارد، چرا که تشخیص از آن وجود است. نه آنکه حرکت به زمان تشخیص داده شود؛ زیرا حرکت یک امتداد پیوسته مبهم است که زمان به آن تشخیص می‌دهد و اندازه آن را معین می‌سازد؛ همان‌که در نتیجه دوم مؤلف گرامی بدان تصریح می‌کند. پس زمان است که به حرکت تشخیص می‌دهد.

جزئی^۱، قرار می‌دهیم؛ بدین صورت که برای این زمان طولانی و مستمر اجزایی را - مانند قرن‌ها، سال‌ها، ماه‌ها، هفته‌ها، روزها، ساعت‌ها، دقیقه‌ها، ثانیه‌ها و غیر آن - در نظر می‌گیریم و زمان دیگر حرکات‌ها را با تطبیق بر آن اجزای می‌سنجیم.

[بنابراین، وقتی گفته می‌شود: مثلاً اتومبیل مسافت میان تهران تا قم را در دو ساعت طی کرد، مقصود آن است که زمان وقوع این حرکت بر جزئی از زمان حرکت شبانه‌روزی، که معادل با دو ساعت است، منطبق می‌گردد؛ نه آن‌که یک زمان واحد و مستمری وجود داشته باشد که حوادث دیگر در آن واقع شوند؛ به گونه‌ای که نسبت میان آن دو، نسبت میان ظرف و مظهر و فاعل باشد. چرا که زمان پدیده‌ای است که به طفیل حرکت تحقق می‌یابد و از عوارض تحلیلی آن محسوب می‌شود و لذا وجودی جدا از آن ندارد تا ظرف آن به‌شمار آید.]

[۴] نتیجه دوم: نسبت زمان به حرکت نسبت معین به مبهم است

نسبت زمان به حرکت همانند نسبت جسم تعلیمی [= حجم] به جسم طبیعی است، که همان نسبت معین به مبهم است. [همان‌گونه که جسم طبیعی جوهری است که در سه جهت امتداد دارد، اما مقدار این امتداد و اندازه آن نامعین است - و به دیگر سخن: جسم طبیعی ذاتاً اقتضای حجم خاصی را ندارد و نسبتش به همه حجم‌ها یک‌سان می‌باشد - و این جسم تعلیمی است که بر آن عارض گشته و مقدار امتداد آن را مشخص می‌سازد؛ هم‌چنین حرکت یک وجود ممتد و کشش‌دار است، اما مقدار امتدادش نامعین است و ذاتاً اقتضایی نسبت به یک امتداد خاص ندارد و زمان به عنوان یک کمیت غیرقار بر آن عارض گشته و اندازه امتداد آن را مشخص می‌سازد.]

۱. مقصود از کلی و جزئی در این جا اصطلاح منطقی آن نیست، بلکه احتمالاً مقصود از کلی حوادث عمده جهان و مقصود از جزئی حوادث کوچک و کم‌اهمیت است.

۵۱ | نتیجه سوم: پی در پی درآمدن «انات» محال است

همان‌گونه که حرکت به پاره‌ها و بخش‌هایی منقسم می‌گردد که دارای حدود مشترک بوده و میان آنها فاصله‌هایی است که وجودشان فقط بالقوه است و این حدود و فاصله‌ها امور آنی و احاطه‌ای خوانده می‌شوند؛ هم‌چنین زمان به پاره‌ها و بخش‌هایی منقسم می‌گردد، که دارای حدود مشترک بوده و میان آنها فاصله‌هایی است که وجودشان فقط بالقوه است و این حدود و فاصله‌ها «آن» و «احاطه» نامیده می‌شوند. بنابراین، «آن» طرف و انتهای زمان است؛ مانند نقطه که طرف و انتهای خط است. پس «آن» امری عدمی است که آنها بهره‌اش از وجود انتسابش به زمانی است که نهایت یا بدایت آن به‌شمار می‌آید. [حاصل آن‌که: «آن» امری عدمی است که در اثر انتساب و اضافه شدن به زمان، که اسری وجودی است، یک نحوه وجودی برای آن اعتبار می‌شود و از ثبوت ذهنی بهره‌مند می‌گردد.]

از این جا دانسته می‌شود که پی در پی قرار گرفتن چند «آن»، [به نحوی که هیچ زمانی میان آن متحمل نباشد] محال و ناممکن است؛ زیرا «آن» در حقیقت همان فاصله عدمی و مرز میان دو پاره از زمان است و دو فرد از چنین چیزی تنها در صورتی می‌تواند تحقق یابد که میانشان پاره‌ای از زمان قرار گرفته باشد.

[توضیح این‌که: «آن» طرف زمان است؛ همانند «نقطه» که طرف خط است و وجود خارجی مستقل ندارد و گونه محدود جزء لایتجزی لازم می‌آید، لیکن مفهومی است که از طرف زمان و آغاز و انجام وی انتزاع می‌شود؛ نظیر انتزاع مفهوم نقطه از آغاز و انجام خط. بنابراین، وجود دو «آن» یعنی انتزاع مفهوم «آن» از دو مصداق مجاور هم، عمتنع می‌باشد؛ نظیر آن‌که انتزاع مفهوم نقطه از دو مصداق مجاور هم ممکن نخواهد بود. زیرا برای زمان پیش از یک طرف، اعم از آغاز یا انجام، نمی‌باشد. چه این‌که برای خط پیش از یک طرف، اعم از اول یا آخر، نخواهد بود. یعنی یک زمان دو آغاز یا دو

انجام ندارد. چه این که یک خط نیز دو اول یا دو آخر نخواهد داشت و اگر دو «آن» با دو نقطه تصویر شد، حتماً یک زمان بین دو «آن» و یک خط بین دو نقطه وجود دارد، که از دو طرف زمان، دو «آن» و از دو طرف خط، دو نقطه فرض بشود. پس حتماً بین دو «آن» وجود یک زمان ضروری خواهد بود.^۱

۶] نتیجه چهارم: نحوه ارتباط اشیا با زمان گوناگون است

نحوه انطباق^۲ و ارتباط اشیا با زمان گوناگون است. حرکت قطعی [چون خودش امری ممتد و گذرا و غیر قار است] بدون واسطه بر زمان منطبق می شود و اجزای آن به تبع اتصاف اجزای زمان، به تقدم و تأخر و پیشی و پس‌متصف می گردند. پدیده‌های لحظه‌ای که وجودشان دفعی است: مانند رسیدن، رها کردن، پیوستن و گسستن، بر «آن» منطبق می شوند. [مثلاً وقتی متحرک از نقطه «الف» به سوی نقطه «ب» حرکت می کند، فاصله میان این دو نقطه را به تدریج و در طول زمان طی می کند. (حرکت قطعی)، اما جداسدش از نقطه «الف» دفعی است و آنرا تحقق می یابد. زیرا اگر تدریجی باشد، قابل انقسام به جزء اول و جزء دوم خواهد بود و این پذیرفتنی نیست. زیرا جداسدن از آن نقطه اگر در جزء اول صورت پذیرفته باشد، جزء دوم بیرون از آن خواهد بود. در حالی که بنابر فرض بخشی از پدیده جداسدن است و اگر

۱. ر. ک. آیه الله خوانساری، مبدا و معاد، ص ۱۸۷.

۲. معنوی از انطباق در این جا همان ارتباط است و به همین دلیل در ترجمه، کلمه «ارتباط» بر آن عطف تفسیری شده است. به دلیل آن که انطباق، بر زمان، به معنای خاصش، تنها در جایز است که شیء امتداد گذرا و غیر بر داشته شد و این فقط در حرکت قطعی وجود دارد؛ زیرا این موردی و نیز حرکت توسل بر زمان «منطبق» نمی شوند؛ بلکه فقط با آن «مرتبط» می باشند؛ چنان که مؤلف، از جملات در پدیده الحکمه آورده اند: «حشی است، که در اثر انساب شیء به زمان و برداشتن در آن، به وجود می آید، خود، آن شیء، در متن زمان واقع باشد؛ مانند حرکات و یا در طرف و انتهای زمان (آن) قرار گرفته باشد؛ مانند موجودات نسبی الوجود، چگونگی پیدایش انصاف، انفسانیه و سبب شدن در چیز و بقائش آن در خواص گونه‌ای باشد که بر اجزای زمان منطبق شود؛ مانند حرکت قطعی و یا این گونه باشد؛ یعنی در زمان منطبق نباشد» [مانند حرکت توسل] (فصل یازدهم از مرحله ششم).

در جزء دوم حاصل شده باشد، جزء اول بیرون از آن خواهد بود، در حالی که بنا بر فرض بخشی از آن است. این نشان می‌دهد که اصل جداسدن در لحظه و «آن» انجام می‌پذیرد که طرف زمانی و حاشیه زمان است. |

حرکت توسط به واسطه حرکت قطعی بر زمان منطبق می‌گردد و با آن ارتباط می‌یابد.

از بحث‌های گذشته هم‌چنین روشن می‌شود که تصویر توسطی از زمان، که «آن سیال» نامیده می‌شود و راسم امتداد زمانی است. یک تصویر پنداری و مجازی است.^۱ چرا که زمان کمیتی است که [امتداد دارد و] ذاتاً منقسم می‌باشد. | در حالی که «آن» فاقد امتداد است و امکان ندارد از یک پدیده فاقد امتداد کمیت «سمت» آید. بازگشت این سخن به «جزء لایتجزئی» است که بهلان آن بارها یادآوری شد. |

[برخی از فلاسفه گفته‌اند: «آن سیال» مانند «یک» است که با تکرار شدنش عدد را به وجود می‌آورد و نیز مانند نقطه متحرک است که خط را ترسیم می‌کند. | اما باید دانست که مقایسه «آن سیال» با وحدت = یک | که با تکرارش عدد را می‌سازد و نقطه که با سیلان و حرکتش خط را به وجود می‌آورد، قیاس به جا و درستی نیست، زیرا وحدت خودش عدد نیست و فقط با تکرارش عدد را می‌سازد، نه با ذاتش. | عدد در واقع همان «تکرار واحد» و «کثرت واحد» است. و چون واحد وجود مستقلی از عدد دارد، می‌تواند تکرار شود و چند واحد در کنار یکدیگر قرار گیرند و آن‌گاه عددی بر آنها عارض شود. اما «آن» وجود مستقلی از زمان ندارد، بلکه امری عدمی است که نهایت زمان و طرف زمان می‌باشد و همان‌گونه که بیان شد توالی آنات و پی در پی در

۱. برخی از فلاسفه معتقدند همان‌گونه که حرکت توسطی با سیلان خود حرکت قطعی را به وجود می‌آورد، هم‌چنین «آن» با سیلان خود امتداد زمانی را ترسیم می‌کند. و نیز همان‌گونه که زمان طرف حرکت قطعی است و این حرکت بدون واسطه بر آن منطبق می‌گردد، هم‌چنین «آن سیال» طرف حرکت توسطی است و این حرکت بدون واسطه بر آن منطبق می‌گردد.

آمدن آنها ناممکن است. بنابراین، «آن» را هرگز نمی‌توان پدیدآورندهٔ زمان و راسم زمان دانست.]

و اما نقطهٔ پایان خط و امری عدمی است و تصویر خط به عنوان مجموعه‌ای از نقاط تصویری وهمی و پنداری بیش نیست. [بنابراین، نمی‌توان گفت: نقطه با حرکت و سیلان خود خط را پدید می‌آورد. به راستی چگونه می‌توان چیزی را که قائم به خط بوده و وجود مستقلی از آن ندارد، راسم خط و پدیدآورندهٔ آن دانست.]

[۷] نتیجهٔ پنجم: زمان جزء نخستین و جزء آخرین ندارد

زمان ابتدا و انتهایی که بالفعل موجود باشند ندارد؛ بدین معنا که جزء آغازین و جزء افرج‌مینی که در امتداد زمان قابل انقسام نباشند ندارد، زیرا لازمه‌اش آن است که از اجزای فاقد مقدار و امتداد، که همان اجزای لا‌بتجزئی است، مقدار (کمیت محتمل) پدید آمده باشد و این محال و نشدنی است. تنها چیزی که هست این که زمان با پایان یافتن حرکتی که معروض آن است، از دو طرف، پایان می‌یابد. [یعنی زمان نیز به تبع محدود بودن حرکتی که معروض آن است، محدود می‌باشد؛ از این جهت محصور بین دو «آن» است: «آن آغازین» و «آن پایانی»، که بر شروع حرکت و پایان حرکت منطبق می‌شوند و البته وجودی اعتباری دارند.]

[۸] نتیجهٔ ششم: چیزی بر زمان تقدم زمانی ندارد

ا تقدم یک شیء بر نفس زمان، نمی‌تواند تقدم زمانی باشد؛ زیرا لازمه‌اش آن است

۱. نکته این که گفته شد، در امتداد زمان قابل انقسام نباشد، آن است که اگر آن دو جزء در امتداد زمان قابل انقسام باشند، هر یک دارای آغاز و انجام خواهند بود و آن آغاز و انجام هم به نوبهٔ خود آغاز و انجام خواهد داشت و به همین ترتیب، لذا نه تنها آن دو جزء را می‌توان آغاز و انجام زمان دانست، بلکه زمان اساساً فاقد ابتدا و انتها خواهد بود.

که پیش از زمان، زمانی باشد تا ظرف وقوع پدیده مقدم بر زمان بوده باشد، و این مستلزم اجتماع نقیضین است. بنابراین، [تقدم یک شیء بر زمان لزوماً تقدم غیر زمانی خواهد بود؛ مانند تقدم علت وجود [زمان] بر زمان و تقدم علت حرکت [که علت زمان نیز محسوب می شود] بر زمان و تقدم موضوع حرکت بر زمان. [موضوع حرکت علت ناقصه حرکت بوده و تقدم بالطبع بر حرکت و در نتیجه بر زمان دارد].

[۹] نتیجه هفتم: حرکت مشترک و ماده مشترک در جهان مادی

میان دو شیء تنها در صورتی تقدم و تأخر زمانی می تواند برقرار شود که میان آن دو زمان مشترکی وجود داشته باشد و هر دو بر آن زمان انطباق یابند؛ مانند حرکت در قطعه اول مسافت که مقدم بر حرکت در قطعه دوم مسافت است و زمان حرکت در کل آن مسافت میان آن دو مشترک است. اگر چنین زمان مشترکی میان آن دو وجود نداشته باشد و هر دو را فراتر بگذرد، آن دو پدیده گسسته از هم و بی ارتباط باهم خواهند بود.

از این جا دانسته می شود که هرگاه میان دو حرکت و یا متحرک، تقدم و تأخر زمانی تحقق یابد، در آن جا زمان مشترکی وجود دارد که هر دوی آنها را فرا می گیرد؛ لازمه وجود زمان مشترک آن است که حرکت مشترکی نیز وجود داشته باشد. [، زیرا حرکت موضوع و معروض زمان است و وحدت و کثرت زمان تابع وحدت و کثرت آن می باشد. پس اگر زمان واحد و مشترکی وجود دارد، باید حرکت واحد و مشترکی نیز وجود داشته باشد] و لازمه وجود حرکت مشترک آن است که ماده مشترکی میان پدیده مقدم و متأخر وجود داشته باشد [، زیرا موضوع حرکت همان ماده است و وحدت حرکت مشروط به وحدت آن می باشد].

[از آن جا که میان همه پدیده های جهان پیرامون ما رابطه تقدم و تأخر زمانی برقرار است، معلوم می گردد که جهان اطراف ما از ماده واحدی تشکیل شده است، که در یک

حرکت جوهری عمومی و همگانی و مستمر به سر می برد. به دیگر سخن: سراسر جهان مادی یک کزوان واحد است؛ که در یک حرکت جوهری دائم به سر می برد، تا به مقصد و مقصود خویش نائل آید.]

[۱۰] یادآوری: توضیحی درباره «دهر» و «سرمد»

از آن جا که زمان یک کمیت پیوسته، گذرنا و سیال است، اگر آن را با حرکات بسنجیم، این سنجش اندازه و مقدار حرکت را و نیز تقدم و تأخر اجزای آن را که امری است مترتب بر زمان، افاده خواهد کرد. [حاصل آنکه زمان ذاتاً یک مقدار متغیر است و چون مقدار است، اندازه و حد دارد و به آنچه با آن اعتبار شود اندازه و حد می دهد و چون متغیر است، میان اجزای آن تقدم و تأخر ذاتی وجود دارد و به اجزای آنچه با آن اعتبار شود، نیز تقدم و تأخر می دهد.]

[این در جایی است که دو امر متغیر، یعنی زمان و حرکت، را با هم بسنجیم، اما] گاهی موجودات ثابت با پدیده های متغیر سنجیده می شوند، که معیت و تقارن ثابت با متغیر را افاده می کند و این معیت «دهر» نامیده می شود. [زیرا موجودات مجرد همان گونه که تقدم و تأخر زمانی بر پدیده های منحول و متغیر مادی ندارند، هم چنین معیت زمانی نیز با آنها ندارند؛ یعنی چنین نیست که وجود مجردات و وجود پدیده های مادی در یک زمان باشد، چرا که موجودات مجرد اساساً زمان ندارند. از این رو، تقارن و معیت موجودات ثابت با پدیده های متغیر نوع خاصی از معیت است که «دهر» نامیده می شود.]

و گاهی موجود ثابت با امور ثابت سنجیده می شود، که تقارن و معیت ثابت با امور ثابت و نیز معیت ثابت کلی [که دارای سعه وجودی است] با ثابت پس از خود را افاده می کند؛ این نحوه از معیت «سرمد» نامیده می شود. البته در دهر و سرمد تقدم و تأخر [ی که در آن اجتماع متقدم و متأخر ناممکن باشد] وجود ندارد، چرا که در آن تغیر و

انقسام [به اجزایی که اجتماعشان ناممکن باشد] راه ندارد. [اگرچه در دهر و سرمه انحای دیگر تقدم و تأخر، مانند تقدم و تأخر بالعلیه و بالشرف، برقرار می‌باشد].

[۱۱] صدر المتألهین می‌گوید:

«وجوداتی که نه حرکت‌اند و نه در حال حرکت، وجودشان در زمان نیست و اگر آنها را با متغیرات بسنجیم تقارن و معیت با آنها خواهند داشت.^۱ این نحوه معیت دهر^۲ نامیده می‌شود. هم‌چنین اگر متغیرات را با متغیرات بسنجیم، اما نه از آن جهت که متغیراند، بلکه از آن جهت که ثابت می‌باشند زیرا هر پدیده یک چهره ثابتی دارد. اگرچه آن ثابت همان ثابت تغییرش باشد. در این صورت آنها با یکدیگر تقارن و معیت خواهند داشت و این معیت نیز «معیت دهری» خوانده می‌شود و اگر امور ثابت با یکدیگر سنجیده شوند، باهم خواهند بود و این معیت همان «سرمه» است.

اما باید توجه داشت که در برابر «معیت سرمه‌ای» و نیز «معیت دهری» تقدم و تأخری وجود ندارد و این هیچ محذوری را در پی ندارد؛ زیرا هیچ یک از تقدم و تأخر رابطه تضایف با معیت ندارد، تا یکی از آنها مستلزم دیگری باشد.^۲

۱. توضیح این‌که: پدیده‌ای که در حال تغییر مستمر و تحول دائمی است، وصف تنبیر و تحول برنی آن یک وصف ثابت و زایل‌ناپذیر است؛ یعنی آن شیء در تغییرش ثابت است و همین چهره ثابت آن را تشکیل می‌دهد.

۲. اسعار، ج ۳، ص ۱۸۲.

في معنى السرعة و البطؤ

السرعة و البطؤ تعرفهما بمقايضة بعض الحركات إلى بعض، فإذا فرضنا حركتين سريعتي و بطيئتي في مسافة، فإن فرضنا اتّحاد المسافة اختلفتا في الزمان و كان زمان السريعة أقلّ و زمان البطيئة أكثر، و إن فرضنا اتّحاد الزمان كانت المسافة المقطوعة للسريعة أكثر و مسافة البطيئة أقلّ.

[٢] وهما من المعاني الإضافية التي تتحقّق بالإضافة، فإن البطيئة تعود سريعة إذا قيست إلى ما هو أبطأ منه، و السريعة تصير بطيئة إذا قيست إلى ما هو أسرع منها. فإذا فرضنا سلسلة من الحركات المتوالية المتواعدة في السرعة كان كلّ واحد من الأوساط سوى الطرفين متّصفاً بالسرعة و البطؤ معاً، سريعاً بالقياس إلى أحد الجانبين، بطيئاً بالقياس إلى الآخر. فهما وصفان إضافيّان غير متقابلين، كالطول و القصر، و الكبير و الصغير.

[٣] وأما ما قيل إن البطؤ في الحركة يتخلّل السكون، فيدفعه ما تبين فيما تقدّم أنّ الحركة متّصلة لا تقبل الانقسام إلّا بالقوّة، و ربما قيل: إنهما متضادّان.

قال في الأسفار: «إنّ التقابل بين السرعة و البطؤ ليس بالتضايّف، لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين، و هما غير متلازمين في واحد من الوجودين، و ليس تقابلهما أيضاً بالثبوت و العدم، لأنّهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما

لم بقصعها البطيئة، و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر، فلأحد هما نقصان المسافة و للأخر نقصان الزمان، فليس جعل أحدهما عديمًا أولى من جعل الآخر عديمًا. فلم يبق من التقابل بينهما إلا التضاد لا غير» انتهى. (ج ٣ ص ١٩٨)

و فيه أنهم شرطوا في التضاد أن يكون بين طرفيه غاية الخلاف، و ليس ذلك بمحقق بين السرعة و البطؤ، إذ ما من سريع إلا و يمكن أن يفرض ما هو أسرع منه، و ما من بطيء إلا و يمكن أن يفرض ما هو أبطأ منه.

[١٤] هذا في السرعة و البطؤ الإضافيين، و أمّا السرعة بمعنى الجريان و السيلان فهي خاصة لمطلق الحركة لا يقابلها بطؤ.

معنای سرعت و بَطْؤُ [= تندى و كندى]

اصطلاحات گوناگون سرعت

[از جمله مفهیمی که به حرکت تعلق می‌گیرد، مفهوم «سرعت» است. واژه «سرعت» معانی گوناگونی دارد، که به پاره‌ای از آنها اشاره می‌شود:

۱- سرعت به معنای جریان، سیلان و گذرایی؛ مؤلف ارجمند در پایان همین فصل بدین معنا اشاره کرده و آن را ویژگی همه حرکات به شمار می‌آورد.

۲- مفهوم می‌که از نسبت مسافت حرکت به زمان حرکت به دست می‌آید؛ مانند آن‌جا که گفته می‌شود: اتومبیل با سرعت چهل کیلومتر در ساعت حرکت می‌کند.

۳- سرعت به معنای «تند شدن» حرکت، که به آن «شتاب» نیز گفته می‌شود؛ از این جهت، حرکات بر سه دسته‌اند: الف؛ حرکات تندشونده؛ که سرعت آن (سرعت به معنای دوم آن) به تدریج افزایش می‌یابد. ب؛ حرکات کندشونده؛ که سرعت آن به تدریج کاهش می‌یابد. ج؛ حرکات یکنواخت؛ که سرعت آنها ثابت است.

۴- سرعت به معنای طی مسافت زیاد در زمان کم، در برابر بَطْؤُ به معنای طی مسافت کم در زمان زیاد.

مؤلف ارجمند سخن خود را از سرعت و بَطْؤُ به معنای اخیر آن آغاز می‌کند و براین نکته تکیه می‌ورزد که سرعت و بَطْؤُ از امور نسبی بوده و در اثر مقایسه مقدار

مسافت و مقدار زمان دو حرکت با یکدیگر این مفاهیم به دست می‌آید. هم‌چنین بیان می‌شود که این دو مفهوم از مفاهیم متقابل نبوده و هیچ یک از نسبت‌های تضاد، تناقض، عدم و ملکه و تضایف میان آنها برقرار نمی‌باشد، بلکه اختلاف میان آنها نوعی اختلاف تشکیکی^۱ است.

سرعت و بطؤ دو مفهوم نسبی و غیر متقابل اند

ما سرعت و بطؤ را از راه مقایسه حرکات با یکدیگر می‌شناسیم. در صورتی که دو حرکت را، که یکی تند و دیگری کند است، در یک مسافت در نظر بگیریم؛ اگر مسافت آن دو حرکت مساوی باشد، زمان آنها مختلف خواهد بود؛ بدین شکل که زمان حرکت تند، کمتر و زمان حرکت کند، بیشتر می‌باشد و اگر زمان آن دو یکی باشد، مسافتی که حرکت تند طی می‌کند بیشتر و مسافتی که حرکت کند، طی می‌پیماید کمتر خواهد بود.

[۲] سرعت و بطؤ از معانی اضافی و نسبی‌اند، که هنگام سنجش دو حرکت باهم به دست می‌آیند. چرا که یک حرکت کند را، اگر با حرکتی کندتر از خود بسنجیم، نسبت به آن تند خواهد بود و به عکس حرکت تند را، اگر با حرکتی تندتر از خود مقایسه کنیم، نسبت به آن کند خواهد بود. و اگر سلسله‌ای از حرکت‌های پی در پی را

۱. اگرچه مؤلف، گرامر مذکور این جا تصریح به آن مطلب ندارند و فقط تقابل میان سرعت و بطؤ را نمی‌می‌کنند؛ اما از عبارت ایشان در تعلیقه بر افعال، ج ۳، ص ۱۹۸، به صمیمه آن‌چه در خاتمه مرحله معنی از نهاده الحکمة سان کردند. این مطلب به دست می‌آید که اختلاف میان سرعت و بطؤ اختلافی تشکیکی است. نظیر اختلاف میان واحد و کثیر. عبارت ایشان در تعلیقه بر افعال چنین است: «ان السریع مساوی للحرکه، مع انفسها الی السریعة و البطیة؛ كما ان الواحد متلاً مساوفاً للوجوه، مع انفسها الی الواحد و الکثیر، و ینبئ به ان السریعة و البطؤ لا تقابل بینهما حقيقة؛ كما ان الواحد و الکثیر لا تقابل بینهما حقيقة». چنان‌که در خاتمه مرحله معنی از نهاده الحکمة فرمود: «فالواحد و الکثیر کل منهما مصداق الواحد، ای الی ما به الاختلاف بین الواحد و الکثیر و ارجع الی ما به الانحداد. و هذا شأن التشکیک، دون التقابل».

در نظر بگیریم، که سرعت هر کدام از آنها بیش از سرعت پیش از خود باشد، در این صورت هریک از حرکتهای میانی، به جز اولین و آخرین حرکت، هم متصف به سرعت خواهد بود و هم متصف به بطؤ؛ سریع نسبت به یک طرف، و بطیئی نسبت به طرف دیگر. و این نشان می‌دهد که سرعت و بطؤ دو وصف اضافی و غیر متقابل می‌باشند؛ مانند بلندی و کوتاهی و بزرگی و کوچکی.

[دلیل این که سرعت و بطؤ دو وصف اضافی اند، آن است که تا حرکتی را با حرکت دیگری مقایسه نکنیم، این او صاف به دست نخواهد آمد و دلیل بر این که آنها دو مفهوم متقابل نیستند، آن است که این دو وصف در یک شیء جمع می‌شوند و حرکت واحد، هم متصف به سرعت می‌شود و هم متصف به بطؤ.^۱]

[۲] و اما این که برخی می‌گویند: پیدایش بطؤ و کندی در یک حرکت در اثر قرار گرفتن سکون در لابه لای آن حرکت می‌باشد سخنی ناصواب است، چرا که حرکت همان گونه که گذشت، یک جریان متصل و پیوسته است که انقسام آن فقط به نحو بالقوه می‌باشد [و اگر سکون در لابه لای حرکت وجود داشته باشد، حرکت بالفعل متقسم بوده و دارای اجزای بالفعل خواهد بود].

گاهی نیز گفته می‌شود که سرعت و بطؤ ضد یک دیگرند. صدر المتألهین در اسفار در این باره می‌گوید:

«تقابل میان سرعت و بطؤ از نوع تقابل تضایف نیست، زیرا مضایف در وجود ذهنی و وجود خارجی ملازم با یک دیگر بوده و از هم جدا نمی‌شوند [؛ یعنی یکی از

۱. این دلیل مخدوش است، زیرا دو مفهوم متقابل در صورت تعدد جهت و حیثیت می‌توانند در یک شیء جمع شوند؛ مانند ایست و بنوّت، که دو مفهوم متضایف اند و در غیر حال، یک شخص می‌تواند نسبت به یک نفر ایستاده و نسبت به نفر دیگر فرزند باشد. البته مؤلف، در گزاریه برهانی مبتنی بر اثبات این که تقابلی میان سرعت و بطؤ نیست، بلکه اختلاف آنها به شدت و ضعف می‌باشد، در تعلیقه خود بر اسفار، ج ۳، ص ۱۹۸ آورده‌اند که در پایان همین فصل نقل خواهد شد.

آنها نه در ذهن و نه در عین بدون دیگری به وجود نمی‌آید، در حالی که سرعت و بطؤ، نه در وجود ذهنی و نه در وجود خارجی، ملازم هم نمی‌باشند [و یکی بدون دیگری می‌تواند به وجود آید].^۱

هم چنین تقابل میان سرعت و بطؤ از نوع تقابل سلب و ایجاب [تقابل تناقض] نیست، زیرا حرکت سریع و حرکت بطی، اگر زمانشان مساوی باشد، حرکت سریع مسافتی را پیموده که حرکت بطی آن را طی نکرده است و اگر مسافتشان مساوی باشد، زمان حرکت بطی بیشتر خواهد بود. پس یکی از آنها مسافتش کم است و دیگری زمانش؛ از این رو عدمی قرار دادن یکی از آنها ترجیحی بر عدمی قرار دادن دیگری ندارد؛ [پس اگر بگوییم: سرعت و بطؤ همی عدمی است و بطؤ یک مفهوم وجودی است، ترجیح بدون مرجح خواهد بود؛ همین‌طور اگر بگوییم: بطؤ همی عدمی است و سرعت یک مفهوم وجودی، باز هم ترجیح بلا مرجح خواهد بود]. بنابراین، تنها چیزی که می‌توان گفت این‌که: میان آنها رابطه تضاد^۲ برقرار است.

اما این سخن ناتمام است، زیرا از جمله شرایطی که فلاسفه برای برقراری رابطه تضاد بیان کرده‌اند، آن است که میان دو ضد باید نهایت اختلاف و بینونت باشد و این شرط میان سرعت و بطؤ وجود ندارد. زیرا هر حرکت سریعی را در نظر بگیریم، سریع‌تر از آن را نیز می‌توان فرض کرد و از آن طرف، هر حرکت کندی را در نظر بگیریم، کندتر از آن را نیز می‌توان تصور کرد. [پس دو مرتبه از سرعت و بطؤ وجود

۱. به عقیده این گروه اگر جسمی با سرعت ده کیلومتر در ساعت و جسم دیگری با سرعت یک کیلومتر در ساعت حرکت کند، تفاوت پس دو حرکت به این است که حرکت دوم مخلوطی از حرکت و سکون می‌باشد. یعنی سرعت هر دو حرکت همان ده کیلومتر در ساعت است؛ اما حرکت دوم یک‌دهم از زمان را حرکت کرده و نه‌دهم آن را مانده بوده است؛ اگرچه این سکون‌ها دیده نمی‌شود و چنین به نظر می‌رسد که متحرک در یک حرکت دائم به سر می‌برد پس علت این‌که متحرک دوم در زمان مساوی یک‌دهم مسافتی را که متحرک نخست پیموده، طی می‌کند، رفته‌های متعادلی است که در ضمن حرکت داشته است.

ندارد که نهایت اختلاف و فصله را با یک دیگر داشته باشند.]

[۴] تمام آنچه بیان شد درباره سرعت و بطؤ اضافی و نسبی بود. اما سرعت به معنای جریان و سیلان که یک مفهوم نفسی و غیرنسبی است، [و ویژگی همه حرکات است و متقابل بطؤ نمی باشد] بلکه حرکت بطیئی نیز، از آن جهت که حرکت است، سرعت به معنای جریان و سیلان دارد.]

[حقیقت آن است که صفت ثابت و واقعی حرکت همان سرعت است، لاغیر. سرعت همان حالت مرور و گذرایی است که در هر حرکتی وجود دارد. اما چون این حالت گذرایی در حرکات گوناگون است، برخی از مضادین آن با برخی دیگر مقایسه می شود و از این جا مفهوم سرعت و بطؤ نسبی به دست می آید. از این جا دانسته می شود که سریع، مفهومی است مساوق با حرکت؛ ب آن که حرکت به سریع و بطیئی منقسم می شود؛ مانند وحدت که از طرفی مساوق با وجود است و از طرف دیگر موجود به واحد و کثیر منقسم می گردد.]^۱

في السكون

الحركة و السكون لا يجتمعان في جسم من جهة واحدة في زمان واحد، فبينهما تقابل. و الحركة وجودية. لما تقدّم أنّها نحو الوجود السيّال، لكنّ السكون ليس بأمر وجودي. و لو كان وجودياً لكان هو الوجود الثابت، و هو الذي بالفعل من كلّ جهة، و ليس الوجودات الثابتة و هي المجردة بسكون و لا ذوات سكون. فالحركة وجودية و السكون عدمي. فليس تقابلهما تقابل التضاييف أو التضادة.

و ليسا يمتناقضين، وإلّا صدق السكون على كلّ ما ليس بحركة، كالعقول المفارقة التي هي بالفعل من كلّ جهة و أفعالها، فالسكون عدم الحركة ممّا من شأنه الحركة. فالتقابل بينهما تقابلُ العدم و الملكة.

[٢] لكن يُعلم أن ليس للسكون مصداق في شيء من الجواهر المادية، لما تقدّم أنّها سيّالة الوجود، و لا في شيء من أعراضها التابعة لموضوعاتها الجوهرية في الحركة، لقيامها بها.

[٣] نعم هناك سكونٌ نسبيٌّ للموضوعات المادية ربما تلبّست به بالقياس إلى الحركات الثانية التي في المفولات الأربع العرضية: الكم و الكيف و الأين و الوضع.

سکون

[در این فصل مفهوم سکون، نسبت سکون به حرکت و نحوه وجود آن در خارج بیان می‌گردد. مؤلف - قدس سره - سخن را از این جا آغاز می‌کند که مفهوم ارتکازی سکون به گونه‌ای است که نمی‌تواند با حرکت در یک شیء در زمان واحد و از جهت واحد جمع شود؛ این نشان می‌دهد که سکون و حرکت دو مفهوم متقابل اند، و سپس در صدد اثبات آن برآمده سکون امری عذمی است و نتیجه می‌گیرد که تقابل میان آن دو تقابل تضایف و تضاد نیست. آنگاه یادآوری می‌شود که اگر سکون به معنای «سلب حرکت» باشد هر غیر متحرکی ساکن خواهد بود، در حالی که چنین نیست. زیرا مفهوم ساکن بر موجودات مجرد با آن که فاقد حرکت اند، صدق نمی‌کند. بنابراین، سکون «عدم حرکت است در چیزی که صلاحیت حرکت دارد». از این جا دانسته می‌شود که نسبت میان حرکت و سکون، ملکه و عدم ملکه است. در پایان این نکته بیان می‌شود که «سکون معنق» در خارج مصداق ندارد و آنچه هست «سکون نسبی» است. اما شرح مطلب:]

مفهوم سکون و نسبت میان سکون و حرکت

اجتماع حرکت و سکون [، با توجه به مفهومی که از آنها در ذهن مرتکز است،] در

یک جسم از جهت واحد و در زمان واحد هرگز واقع نمی‌شود و این نشان می‌دهد که حرکت و سکون دو مفهوم متقابل‌اند.

و از طرفی، حرکت امری وجودی است، زیرا پیش از این گفتیم که حرکت نحوه وجود گذرا است؛ یعنی مفهومی است که بی‌انگرسیلان و گذرای وجود می‌باشد. اما سکون یک امر وجودی نیست، چون اگر این‌گونه باشد، مصداقش همان وجود ثابت، یعنی وجودی که از هر جهت بالفعل است، خواهد بود، حال آن‌که وجودهای ثابت، که همان موجودات مجردند، نه سکون‌اند و نه دارای سکون.

بنابراین، حرکت امری وجودی، و سکون امری عدمی است. پس تقابل میان آن دو از نوع تقابل تضایف و تقابل تضاد نخواهد بود. [زیرا تقابل تضایف و تقابل تضاد فقط میان دو امر وجودی و ثبوتی برقرار می‌شود.]

هم‌چنین تقابل میان حرکت و سکون از نوع تقابل تناقض [که همان تقابل سلب و ایجاب است -] نمی‌باشد؛ چرا که در این صورت، باید سکون بر «هرچه حرکت نباشد» صدق کند؛ مانند مقول مجرد که از هر جهت بالفعل‌اند و نیز افعال آنها. [به دلیل آن‌که از تقاع نقیضین محال است و هر شیئی لاجرم مصداق یکی از دو نقیض می‌باشد. اما همان‌گونه که یادآور شدیم، موجودات مجرد نه مصداق سکون‌اند و نه مصداق ساکن.] بنابراین، سکون عبارت است از: «نبود حرکت در آن‌چه صلاحیت حرکت دارد». پس تقابل میان سکون و حرکت، تقابل عدم و ملکه است.

[۲] سکون مطلق مصداق ندارد

باید دانست که «سکون» در هیچ یک از جواهر مادی مصداق ندارد، زیرا - چنان‌که در گذشته آوردیم - جواهر مادی وجودشان سیال و گذرا است. هم‌چنین هیچ‌یک از اعراض جواهر مادی نیز مصداق سکون نمی‌باشد، زیرا عرض قائم به جوهری است، که موضوع آن عرض را تشکیل می‌دهد و تابع آن می‌باشد. [به همین دلیل بود که در

گذشته گفتیم: تمام اعراض به تبع حرکت جوهری موضوع خود، در حرکت می‌باشند. از این رو هیچ یک از آنها «ساکن» نخواهند بود.

[۳] البته در جهان مادی نوعی سکون نسبی برای موضوعات مادی ثابت می‌باشد، که گاهی اشیای مادی در مقایسه با حرکات ثانوی که در مقولات چهارگانه: کم، کیف، این و وضع روی می‌دهد، بدان‌ها متصف می‌گردند.

[توضیح این‌که: همه اجسام، براساس نظریه حرکت جوهری، دارای یک حرکت دائم و مستمر در ذات و جوهر خود می‌باشند؛ حرکتی که از قوه محض آغاز و به فعلیت محض پایان می‌یابد. از طرفی، اعراض این اجسام، به تبع تغییر و تحول دائمی موضوع خود، در یک حرکت دائم و مستمر به سر می‌برند. بنابراین، در جهان مادی هیچ چیز ساکن، اعم از جوهر و عرض، وجود ندارد و برای سکون مصداق حقیقی و مطلق نمی‌توان یافت.

اما اعراض و به‌ویژه اعراض چهارگانه کم، کیف، این و وضع، حرکت دیگری - علاوه بر حرکتی که به تبع حرکت موضوع خود دارند -، که آن حرکت دائم و مستمر نیست. مانند حرکت جسم از یک مکان به مکان دیگر، که در زمان محدودی انجام می‌گیرد و پس از مدتی پایان می‌یابد و تمام می‌شود. با تمام شدن این حرکت، جسم موردنظر در یک سکون نسبی به سر خواهد بود؛ یعنی فاقد حرکت ثانوی در مقوله این می‌شود، با آن‌که صلاحیت آن حرکت را دارد.

حاصل آن‌که: اطلاق سکون بر جسمی که وضع یا این آن ثابت به نظر می‌سد و یا کم و کیف آن یک‌نواخت می‌نماید، به لحاظ نبود حرکت ثانوی است که جسم در این مقولات می‌تواند داشته باشد و ندارد، نه به لحاظ نبود مطلق حرکت. بنابراین، این سکون نسبی است و نه مطلق.]

في انقسامات الحركة

تنقسم الحركة بانقسام الأمور الستة التي تتعلق بها ذاتها، فانقسامها بانقسام المبدء و المنتهى كالحركة من أين كذا إلى أين كذا، و الحركة عن العقود إلى القيام، و الحركة من لون كذا إلى لون كذا، و حركة الجسم من قدر كذا إلى قدر كذا. و انقسامها بانقسام المقولة كالحركة في الكيف و في الكم و في الأين و في الوضع. و انقسامها بانقسام الموضوع كحركة النبات، و حركة الحيوان، و حركة الإنسان. و انقسامها بانقسام الزمان كالحركة الليلية و الحركة النهارية و الحركة الصيفية و الحركة الشتوية.

وانقسامها بانقسام الفاعل كالحركة الطبيعية، و الحركة الفسرية، و الحركة النفسانية. قالوا: إن الفاعل القريب في جميع هذه الصور هو الطبيعة، و التحريك النفساني على نحو التسخير للقوى الطبيعية، كما تقدّمت الإشارة إليه و قالوا: إن المتوسط بين الطبيعة و بين الحركة هو مبدء الميل الذي توجده الطبيعة في المتحرك، و تفصيل القول في الطبيعيات.

[٢١] خاتمة

كما تطلق القوة على مبدء القبول كذلك تطلق على مبدء الفعل، و خاصة إذا كانت

قوّة شديدة، كما تطلق القوّة الطبيعيّة على مبادئ الآثار الطبيعيّة، و تطلق القوّة النفسانيّة على مبادئ الآثار النفسانيّة، من إِبصار و سَمع و تخيّل و غير ذلك.

و هذه القوّة الفاعلة إذا قارنت العلم و المشيئة شُيِّتَ قدرة الحيوان، و هي علّة فاعلة يتوقّف تمام علّيتها بحيث يجب معها الفعل إلى أمور خارجة، كحضور المادّة القابلة، و استتفار و وضع مناسب للفعل، و صلاحية أدوات الفعل و غير ذلك. فإذا اجتمعَت تَمَّت العلّة و وجب الفعل.

[٣] فبذلك يظهر فساد تحديد بعضهم مطلق القدرة بأنّهما يصحّ معه الفعل و الترك. فإنّ نسبة الفعل و الترك إلى الفاعل إنّما تكون بالصحة و الإمكان إذا كان جزء من العلّة التامة. فإذا أخذ وحده و بما هو علّة ناقصة و نُسب إليه الفعل لم يجب به، و أمّا الفاعل التامّ التفاعليّة الذي هو وحده علّة تامة كالواجب تعالى، فلا معنى لكون نسبه الفعل و الترك إليه بالإمكان، أعني كون النسبتين متساويتين.

[٤] وأمّا الاعتراض عليه بأنّ لازم كون فعله واجباً كونه تعالى مُوجِباً - بالفتح - مُجْبِراً على الفعل، و هو ينفي القدرة.

فنستدفع بأنّ هذا الوجوب ملحق بالفعل من قبله تعالى، و هو أثره، و لا معنى لكون أثر الشيء التابع له في وجوده مؤثراً في ذات الشيء الفاعل، و ليس هناك فاعل آخر يؤثّر فيه تعالى بجعله مضطراً إلى الفعل.

[٥] وكذلك فساد قول بعضهم: إنّ صحّة الفعل تتوقّف على كونه مسبوقاً بالعدم الزمانيّ، فانفعل غير المسبوق بعدم زمانيّ ممتنع.

وجه الفساد أنّه مبنيّ على القول بأنّ علّة الحاجة إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان، و قد تقدّم إبطاله في مباحث العلّة و المعلول، على أنّه منقوض بنفس الزمان، فكأنّ إيجاد الزمان مسبوقاً بعدمه الزمانيّ إثبات للزمان قبل نفسه، و استحالتة ضروريّة.

[٦] وكذلك فساد قول من قال بأنّ القدرة إنّما تحدث مع الفعل، و لا قدرة على فعل قبله.

وجه الفساد أنهم يرون أَنَّ القدرة هي صحّة الفعل و الترك، فلو ترك الفعل زماناً ثمّ فعل صدق عليه قبل الفعل أنّه يصحّ منه الفعل و الترك، و هي القدرة. على أنّه يناقض ما تسلسّوه أَنَّ الفعل متوقّف على القدرة، فإنّ معيّة القدرة و الفعل تنافي توقّف أحدهما على الآخر.

اقسام حرکت

برای حرکت به واسطهٔ اقسام امور شش‌گانه‌ای که ذات حرکت بدان‌ها وابسته است، اقسامی می‌توان بیان کرد. [این امور شش‌گانه عبارتند از: مبدأ، متنها، مسافت، موضوع، زمان و فاعل حرکت.]

تقسیم حرکت به اعتبار تقسیم [مسافت، یعنی] مقوله [ای که حرکت در آن روی می‌دهد] مانند: حرکت در کیف، کم، آبن و وضع.

تقسیم حرکت به اعتبار تقسیم موضوع؛ مانند: حرکت نبات، حیوان و انسان.

تقسیم حرکت به اعتبار زمان؛ مانند: حرکت شبانه، روزانه، تابستانی و زمستانی.

و تقسیم حرکت به اعتبار تقسیم فاعل؛ مانند: حرکت طبیعی، حرکت قسری و

حرکت نفسانی.

فلاسفه گفته‌اند: فاعل نزدیک و بدون واسطه در همهٔ این حرکات همان طبیعت

متحرک است و تحریک نفسانی. [در فاعل‌هایی که دارای نفس می‌باشند] - همان‌طور که در گذشته گفتیم - به نحو مسخر ساختن قوای ضعیفی است؛ [لذا در این موارد نیز

فاعل نزدیک حرکت همان طبیعت می‌باشد.]

هم‌چنین فلاسفه گفته‌اند: میان طبیعت و حرکتی که از آن صادر می‌شود، واسطه‌ای

وجود دارد و آن واسطه میلی است که طبیعت [= صورت نوعی] در متحرک

ا = جسمی که صورت نوعی در آن حلول کرده است. | ه. وجود می آورد. شرح و تفصیل این مطلب را در طبیعیات باید جست.

۱۲] سخنی در پایان

بحثی درباره قوه به معنای مبدأ فعل

[تاکنون بحث درباره قوه به معنای مبدأ قبول و پذیرش بود، اما همان گونه که در آغاز این مرحله اشاره شد. قوه اصطلاح دیگری نیز دارد که همان مبدأ فعل است. از این رو برای تکمیل بحث، مناسب است در این بخش از کتاب کمی درباره قوه به معنای مبدأ فعل نیز گفت و گو شود. از این رو ه. زلف ترجمه در پایان این مرحله به این مطلب پرداخته اند.]

همان گونه که قوه بر مبدأ قبول و پذیرش [یعنی هیولاکه قوه محض است و مبدأ همه انفعالات می باشد] اطلاق می گردد، همچنین بر مبدأ فعل و اثرگذاری نیز اطلاق می شود، به ویژه اگر مبدأ فعلی قوی و شدید باشد؛ چنان که مبادی آثار طبیعی «قوای طبیعی» و مبادی آثار نفسانی، مانند دیدن، شنیدن و تحیل «قوای نفسانی» نامیده می شوند.

قوة فاعلي یادشده اگر همراه با علم [به خیر بودن فعل] او اراده [بر ترجیح آن] باشد. «قدرت حیوان» نامیده می شود. «قدرت حیوان علت فاعلی ای است که تمامیت آن، به گونه ای که صدور فعل از آن واجب و ضروری گردد، منوط بر اموری بیرون از آن می باشد؛ مانند: حضور ماده ای که از آن منفعل گردد، برقرار شدن وضع مناسب برای فعل، صلاحیت ابزار کار و مانند آن. پس هرگاه همه این شرایط جمع شود، علت تام می گردد و صدور فعل از فاعل وجوب می یابد.

۱. بهر آن سبب که گفته شود، قوه فاعلی اثر با علم و اراده داخل در کار هیول باشد، «قدرت» نامیده می شود. به قدرت حیوان (و قدرت در حیوان علت ناقصه است و علت فاعلی ای است که

[مثلاً نویسنده که غلط فاعلی نوشتن است، در صورتی فعلیش برای نوشتن نام می‌شود که کاغذی در برابر وی و قلم مناسبی در دستش باشد و نسبت مکانی خاصی میان دست و قلم و کاغذ برقرار شود. در این صورت اگر اراده نوشتن کند، لزوماً نوشتن تحقق خواهد یافت.]

[۳] نقد تعریف متکلمان از قدرت

از این جا دانسته می‌شود که در تعریف مطلق قدرت، [اعم از قدرت در واجب تعالی، در مجردات و در حیوان] نمی‌توان گفت: «قدرت عبارت است از آنچه با آن، فعل و ترک هر دو صحیح و ممکن می‌باشد». چنان‌که برخی آن را چنین تعریف کرده‌اند. [بنکه این تعریف تنها در مورد قدرت حیوان صحیح است،] به دلیل آن‌که تنها در صورتی نسبت فعل و ترک به فاعل به نحو صحت و امکان خواهد بود که فاعل جزئی از علت تام باشد. تنها در این صورت است که اگر فاعل را به تنهایی و از آن جهت که علت ناقص است در نظر بگیریم و آن‌گاه فعل را به آن نسبت دهیم، فعل به واسطه آن وجوب و ضرورت نخواهد داشت. [بلکه نسبتش با آن به نحو امکان خواهد بود.]

اما در مورد فاعلی که فاعلیتش تام بوده و به تنهایی علت تام فعل می‌باشد؛ مانند واجب تعالی، معنا ندارد که نسبت فعل و ترک به چنین فاعلی به نحو امکان باشد؛ یعنی صدور فعل و عدم صدور آن برای وی مساوی باشد، [بلکه در چنین موردی نسبت فعل به فاعل، نسبت وجوب و ضرورت بوده و صدور فعل از فاعل قطعی و واجب خواهد بود.]

[۴] براین مطلب اعتراض شده است که اگر صدور فعل از خداوند، واجب و تخلف‌ناپذیر باشد، در این صورت خداوند فاعل موجب بوده و در کار خود مجبور خواهد بود و این با «قدرت» [و قادر بودن خداوند] منافات دارد. [زیرا کسی را قادر

می‌گویند که انجام دادن و انجام ندادن کار منوط به اراده و اختیار او باشد و در جایی که جبر و ضرورت در کار است، مجالی برای اراده و اختیار نیست. اما این اعتراض وارد نیست، زیرا وجوب و ضرورت پادشده از ناحیه خود خداوند به فعل داده شده و اثر او می‌باشد و معنای ندارد اثر فاعل، که در وجود خود تابع فاعل است، در ذات فاعل اثر بگذارد و در جهان هستی غیر از خداوند و آثار وی، فاعل دیگری وجود ندارد تا در خداوند اثر کرده و او را مجبور بر فعل سازد. حاصل آن‌که: فاعل در صورتی مجبور بر فعل خواهد بود که نیروی قاهری از بیرون او را به کار وادارد و کار را بر وی تحمیل کند و چنین چیزی در مورد خداوند متعال فرض صحیحی ندارد.]

[۵] نقد برخی از سخنان متکلمان درباره «قدرت»

هم‌چنین این‌که برخی گفته‌اند: «صحت و امکان فعل منوط به آن است که آن فعل مسبوق به عدم زمانی باشد و از این رو فعلی که مسبوق به عدم زمانی نیست [و از ازل موجود بوده است] ممتنع می‌باشد»، سخنی ناصواب است.

وجه بطلان این سخن آن است که حدوث و نه امکان یک پدیده را علت نیازمند بودن به علت می‌داند. [براین اساس برخی از متکلمان گفته‌اند: امکان فعل مشروط به حدوث و مسبوق بودن آن به عدم زمانی است؛ زیرا فرض صدور فعل قدیم از فاعل، فرضی تناقض‌آمیز است؛ چون قدیم بودن آن فعل مستلزم واجب بودن آن است و صدورش از فاعل مستلزم ممکن بودن آن می‌باشد.] و ما بطلان این مبنا را در بحث‌های علت و معلول روشن ساختیم.^۱

اشکال دیگر این سخن آن است که «زمان» ناقض آن می‌باشد، زیرا اگر ایجاد زمان

مسیبوق به عدم زمانی باشد، باید پیش از زمان، زمان وجود داشته باشد و [این مستلزم اجتماع نقیضین است که] محال بودن آن ضروری است.

[توضیح این‌که: صاحبان این نظریه، زمان را مخلوق خداوند می‌دانند و به ناچار باید آن را حادث به شمار آورند. در حالی که زمان را نمی‌توان حادث دانست. زیرا حادث بودن زمان بدین معناست که زمانی بوده است که زمان وجود نداشته و آن‌گاه به وجود آمد و این نفی زمان همراه با اثبات آن می‌باشد، که تناقض است. پس زمان در عین حال که قدیم است نه حادث، مخلوق خداوند و فعل او می‌باشد.]^۱

[۶] از مطالب گذشته هم چنین فساد رأی کسانی که گفته‌اند: «قدرت فقط همراه با فعل حادث می‌شود و پیش از صدور یک فعل قدرت بر آن فعل وجود ندارد» روشن می‌شود.

دلیل بطلان این رأی آن است که قدرت به عقیده ایشان همان صحت فعل و ترک است؛ بنابراین، اگر فاعل مادی فعل را ترک کند و سپس آن را انجام دهد، پیش از انجام فعل در حق او می‌توان گفت: فعل و ترک او از ممکن و صحیح می‌باشد و این همان قدرت است. افزون بر آن‌که این سخن، اصل دیگری را که آنها پذیرفته‌اند - و آن این‌که فعل متوقف بر قدرت است - نفی می‌کند. زیرا معیت و تقارن قدرت و فعل، با توقف داشتن فعل بر قدرت [که مستلزم تأخر فعل از قدرت است] منافات دارد.

مرحله دهم:

سبق و لحوق، و قدم و حدوث

مشمول بر هشت فصل

في السبق و اللحق و هما التقدم و التأخر

يُشبه أن يكون أول ما عرف من معنى التقدم و التأخر ما كان منهما بحسب الحسن كأن يفرض مبدء يشترك في النسبة إليه أمران، ما كان لأحد هما من النسبة إليه فلآخر، و ليس كل ما كان للأول فهو للثاني، فيسمى ما للأول من الوصف تقدماً و ما للثاني تأخراً، كمحراب المسجد يُفرض مبدء فيشارك في النسبة إليه الإمام و المأموم، فسا للمأموم من نسبة القرب إلى المحراب فهو للإمام، و لا عكس، فالإمام متقدم و المأموم متأخر. و معلوم أنّ وصفي التقدم و التأخر يختلفان باختلاف المبدء المفروض، كما أنّ الإمام متقدم و المأموم متأخر في المثال المذكور على تقدير فرض المحراب مبدء، و لو فرض المبدء هو الباب كان الأمر بالعكس، و كان المأموم متقدماً و الإمام متأخراً.

[٢] ولا يتفاوت الأمر في ذلك أيضاً بين أن يكون الترتيب وضعياً اعتبارياً كما في المثال السابق، أو طبعياً، كما إذا فرضنا مثلاً الجسم، ثم النبات، ثم الحيوان، ثم الإنسان. فإن فرضنا المبدء هو الجسم كان النبات متقدماً و الحيوان متأخراً، و إن فرضنا المبدء هو الإنسان كان الحيوان متقدماً و النبات متأخراً، و يسمى هذا التقدم و التأخر تقدماً و تأخراً بحسب الرتبة.

[٣] ثم عَمّموا ذلك فاعتبروه في مورد الشرف و الفضل و الخسة و ما يشبه ذلك ممّا يكون فيه زيادة من المعنويات، كتقدم العالم على الجاهل، و الشجاع على النجبان.

فباعتبار النوع بآثار كماله مبدءً مثلاً يختلف في النسبة إليه العالم والجاهل والشجاع والجبان، ويستبان تقدماً وتأخراً بالشرف.

[٤] وانتقلوا أيضاً إلى التقدم والتأخر الزمانيّين بما أنّ الجزئين من الزمان كالיום والأمس يشتركان في حمل قوّة الأجزاء اللاحقة. لكن ما لأحد هما وهو اليوم من القوّة السحوّلة محسولة للآخر وهو الأمس، ولا عكس. لأنّ الأمس يحمل قوّة اليوم بخلاف اليوم، فإنّه يحمل فعليةً نفسه. والفعلية لا تجامع القوّة. ولذا كان الجزآن من الزمان لا يجتمعان في فعلية الوجود، فبين أجزاء الزمان تقدّم وتأخر لا يجامع المستقدّم منها المتأخّر. بخلاف سائر أقسام التقدّم والتأخر، وكذا بين الحوادث التي هي حركات منطبقة على الزمان تقدّم وتأخر زمنيّ بتوسط الزمان الذي هو تعيّنهما، كما أنّ للجسم الطبيعيّ الامتدادات الثلاثة بتوسط الجسم التعليميّ الذي هو تعيّنهُ.

وقد تنبهوا بذلك إلى أنّ في الوجود أقساماً آخر من التقدّم والتأخر الحقيقيّين فاستقرووها فأنهوها - أعمّ من الاعتباريّة والحقيقيّة - إلى تسعة أقسام: الأوّل والثاني والثالث ما بالرتبة من التقدّم والتأخر، وما بالشرف، وما بالزمان، وقد تقدّمت.

[٥] الرابع التقدّم والتأخر بالطبع، وهما تقدّم العلّة الناقصة على المعلول حيث يرتفع بارتفاعها المعلول ولا يجب وجودها، وتأخر معلولها عنها.

[٦] الخامس التقدّم والتأخر بالعقلية، وهما تقدّم العلّة الناقصة التي يجب وجودها المعلول على معلولها وتأخر معلولها عنها.

[٧] السادس التقدّم والتأخر بالتجوهر، وهما تقدّم أجزاء الماهيّة من الجنس والفصل عليها وتأخرها عنها، بناءً على أصالة الماهيّة. وتسمّى هذه الثلاثة الأخيرة أعني ما بالطبع وما بالعقلية وما بالتجوهر تقدّماً وتأخراً بالذات.

[٨] السابع التقدّم والتأخر بالدهر، وهما تقدّم العلّة الناقصة على معلولها وتأخر معلولها عنها، لكن لا من حيث إيجابها وجود المعلول وإفاضته، كما في التقدّم والتأخر بالعقلية، بل من حيث انفكاك وجودها وانفصاله عن وجوده وتقرّر عدم المعلول في

مرتبة وجودها، كتقدم نشأة التجرد العقلي علي نشأة المادة. زاد هذا القسم السيد المحقق الداماد، هـ.

[٩] الثامن التقدم و التأخر بالحقيقة و المجاز، و هو أن يشترك أمران في الاتصاف بوصف، غير أن أحد هما بالذات و الآخر بالعرض. فالمستصف به بالذات مستقدم بهذا التقدم على المستصف به بالعرض، و هو متأخر كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به. بناءً على أن الوجود هو الأصل في الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض، و هذا القسم زاده صدر المتألهين (قده).

[١٠] التاسع التقدم و التأخر بالحق، و هو تقدم وجود العلة التامة على وجود معلولها عنه، و هذا غير التقدم و التأخر بالعلية. زاده صدر المتألهين (قده).

قال في الأسفار: «و بالجملة، وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم، إذ الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل، فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلوم تقدم بالعلية، و أمّا تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية، إذ ليس بينهما تأثير و ناتر، و لافاعلية و لا مفعولية، بل حكمهما حكم شيء واحد له شؤون و أطوار، و له تطوّر من طور إلى طور»، انتهى.

(ج ٣، ص ٢٥٧)

سَبَق وَّلَحُوق

سبق وَّلَحُوق همان تقدم [=پیشی] و تأخر [=پستی] است. [در این فصل مفهوم تقدم و تأخر را تحلیل کرده و اقسام گوناگون آن را بیان می‌کنیم و نحوه انتقال از بعضی اقسام تقدم و تأخر به بعض اقسام دیگر آن را بیان می‌کنیم.]

۱- تقدم و تأخر رتبی

گویا نخستین آشنایی با مفهوم تقدم و تأخر از طریق مصادیق محسوس آن حاصل شده است. اگر چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند، به عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد، شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آن چه را شیء اول دارد شیء دوم نداشته باشد [و به دیگر سخن: بهره شیء اول از نسبت با مبدأ مفروض، بیش از نصیب شیء دوم باشد، با آن که هر دو در اصل نسبت داشتن با آن مبدأ مشترک‌اند]؛ در این صورت این حالت خاص شیء نخست [یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ] «تقدم» نامیده می‌شود و آن حالت خاص شیء دوم [یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ] «تأخر» خوانده می‌شود.

مثلاً اگر محراب مسجد را مبدأ فرض کنیم، امام و مأمرم هر دو نسبت قرب و

نزدیکی با آن مبدأ دارند و در اصل این نسبت با یکدیگر مشترک‌اند [اما در مقدار و اندازه این نسبت با هم تفاوت دارند، زیرا] آن اندازه از نسبت قرب و نزدیکی را که مأموم نسبت به محراب دارد، اما نیز دارد، ولی عکس آن صادق نیست؛ [یعنی امام بهر‌های از نسبت قرب به محراب دارد، که مأموم فاقد آن است. خلاصه آن‌که: امام و مأموم هر دو به محراب نزدیک‌اند و از این جهت تفاوتی با یکدیگر ندارند، اما امام به محراب «نزدیک‌تر» از مأموم است. و از این‌رو امام متقدم و مأموم متأخر می‌باشد.

البته روشن است که [تعیین متقدم و متأخر بودن، وابسته به آن است که در سنجش خود چه چیز را به عنوان مبدأ در نظر بگیریم. از این‌رو] وصف تقدم و تأخر با عوض شدن مبدأ مفروض تغییر خواهد کرد. در همان مثال بالا، اگر مبدأ را محراب مسجد در نظر بگیریم، امام متقدم و مأموم متأخر خواهد بود، اما اگر مبدأ را درب مسجد [که بنا بر فرض در طرف مقابل محراب مسجد است] قرار دهیم، قضیه عکس می‌شود؛ یعنی مأموم متقدم و امام متأخر خواهد بود.

[۲] در مثال یادشده ترتیب میان امام و مأموم، قراردادی و اعتباری است؛ [زیرا به موجب قرارداد شارع مقدس، امام باید جلوتر از مأموم بایستد] اما در مواردی که ترتیب طبعی است؛ [یعنی چینش میان اشیای موردنظر به مقتضای طبیعت آن اشیاء است و به جعل و قرارداد بستگی ندارد] نیز می‌توان مفهوم تقدم و تأخر را انتزاع نمود و از این جهت تفاوتی میان ترتیب قراردادی و ترتیب طبعی وجود ندارد.

به عنوان مثال، اگر جسم را در نظر بگیریم و آن‌گاه نبات و سپس حیوان و به دنبال آن انسان را در نظر بگیریم؛^۱ [در این جا ترتیب و چینش طبعی میان امور یادشده

۱. البته در این مثال باید «یک شیء» را در نظر گرفت که هم جسم است، هم نبات هم حیوان و هم انسان. نه آن‌که چهار شیء را فرض کنیم که یکی فقط جسم است و دیگری فقط نبات و... ترتیب خاص طبعی و حقیقی در سلسله اجناس یک نوع برقرار می‌شود. از این جا دانسته می‌شود که به جای نبات که حیوان، نوع مستغلی است، و مابین با حیوان است، باید «جسم نامی» ذکر شود، که جنس متوسط میان جسم و حیوان می‌باشد.

برقرار خواهد بود. یعنی نبات، طبعاً میان جسم و حیوان قرار می‌گیرد و نمی‌توان جای آن را تغییر داد؛ مانند عدد سه که طبعاً میان عدد دو و عدد چهار قرار می‌گیرد و اگر جای آن عوض شود دیگر عدد سه نخواهد بود. البته در این مثال، اصل چینش و ترتیب خاص میان امور یادشده، طبیعی و حقیقی است، اما تعیین مبدأ برای آن قرار دادی بوده و به نحوه اعتبار ما بستگی دارد. پس اگر مبدأ را جسم در نظر بگیریم، نبات متقدم و حیوان متأخر خواهد بود و اگر مبدأ را انسان قرار دهیم، حیوان متقدم و نبات متأخر خواهد بود.

این نوع تقدم و تأخر را «تقدم و تأخر رتبی» می‌نامند.

وابطه تقدم و تأخر با مسئله تشکیک

از تحلیلی که برای مفهوم تقدم و تأخر بیان شد، هم چنین دانسته می‌شود که مسئله «تقدم و تأخر» به بحث «تشکیک» باز می‌گردد. زیرا متقدم و متأخر هر دو در نسبت داشتن به یک مبدأ مفروض با یک دیگر مشترک‌اند، و اختلافشان نیز در همین نسبت می‌باشد؛ به این صورت که متقدم سهم بیشتری از آن نسبت دارد و متأخر سهم کمتری. بنابراین، مابه‌الامتیاز به مابه‌الاستراک باز می‌گردد و این همان تشکیک است.^۱

[۳] ۲- تقدم و تأخر به شرف

آن‌گاه در مفهوم تقدم و تأخر تعمیم داده شد و در مورد امور معنوی که زیادت و

۱. تفاوتی که میان بحث تقدم و تأخر، که در فلسفه مطرح می‌شود و بحث تشکیک، که در منطق مطرح می‌گردد، آن است که در بحث تشکیک روی آن امر مشترکی که در یک مصداق بیشتر است و در مصداق دیگر کمتر است، تکیه می‌شود و سخن از آن جا آغاز می‌گردد؛ مثلاً گفته می‌شود: نسبت قرب تشکیک است و در یک، مصداق بیش از مصداق دیگر آن است؛ از این رو، یک مصداق آن «قرب» و مصداق دیگرش «اقرب» می‌باشد. اما در بحث تقدم و تأخر سخن از همان در مصداق آغاز و گفته می‌شود یکی از آنها سهم بیشتری از امر مشترک دارد و لذا مقدم است و دیگری سهم کمتری از آن دارد و لذا متأخر می‌باشد.

نقصان می‌پذیرد نیز اعتبار شد؛ مانند: شرف، فضیلت و بزرگواری و رذیلت و فرومایگی؛ هم‌چون تقدم دانا بر نادان و تقدم دلیر بر ترسو.

اگر مثلاً نوع با همه کمالاتش، [مانند انسان کامل که واجد همه ارزش‌های انسانی است] مبدأ قرار داده شود ملاحظه خواهد شد که نسبت دانا و نادان و نیز نسبت دلیر و ترسو با آن مبدأ متفاوت می‌باشد، [با آن‌که هر دو اصل انتساب به آن مبدأ مشترک‌اند. از این‌رو، همان ملاکی که پیش از این برای تقدم و تأخر بیان شد، یعنی اشتراک دو چیز در نسبت داشتن به یک مبدأ مفروض و اختلاف در میزان آن نسبت، در این‌جا نیز وجود دارد؛ لذا می‌توان آن را که نسبتش به مبدأ مفروض بیشتر و به آن نزدیک‌تر می‌باشد، متقدم و دیگری را متأخر نامید.] این نوع تقدم و تأخر «تقدم و تأخر به شرف» نامیده می‌شود.

[۴]- تقدم و تأخر زمانی

هم‌چنین به تقدم و تأخر زمانی انتقال یافتند؛ به این صورت که ملاحظه کردند که دو جزء از زمان، مانند امروز و دیروز، هر دو حاصل قوه اجرایی پس از خود می‌باشند و از این جهت با هم مشترک‌اند، با این تفاوت که همه قوه‌هایی که امروز حمل می‌کند، دیروز نیز حمل می‌کند، اما عکس آن صادق نیست، زیرا دیروز قوه امروز را حمل می‌کند، اما امروز حامل قوه خودش نیست، چرا که امروز فعلیت خودش را حمل می‌کند و فعلیت یک شیء با قوه همان شیء جمع نمی‌شود.

به همین دلیل است که دو جزء زمان هر دو با هم وجود بالفعل نمی‌یابند [زیرا اگر هر دو با هم وجود بالفعل یابند، قوه یک جزء با فعلیت همان جزء جمع خواهد شد، چون یکی از آن دو جزء دیگر می‌باشد و دیگری فعلیت خودش می‌باشد؛ پس اجتماع آن دو با هم اجتماع قوه شیء با فعلیت همان شیء خواهد بود.]

بنابراین: میان اجزای زمان یک نحوه تقدم و تأخیر وجود دارد که اجتماع جزء متقدم و جزء متأخر در آن بایکدیگر ناممکن می باشد؛ برخلاف دیگر اقسام تقدم و تأخر [که متقدم و متأخر در آن بایکدیگر جمع می شوند].

هم چنین میان حوادث و رویدادها، که در واقع حرکت هایی هستند که بر زمان منطبق می گردند، تقدم و تأخر زمانی وجود دارد و این تقدم و تأخر به واسطه زمانی است که تعیین این حرکات بوده و امتداد آنها را مشخص می سازد؛ همان گونه که جسم طبیعی امتدادهای سه گانه [= امتداد در طول، عرض و عمق] را به واسطه جسم تعلیمی، که تعیین آن است، دارا می باشد.^۱

[حاصل آن که: تقدم دیروز بر امروز ذاتی است، اما تقدم حوادثی که دیروز رخ داده، بر پدیده هایی که امروز واقع می شود، به تبع تقدم دیروز بر امروز است.]
از این جا فلاسفه به این نکته پی بردند، که در جهان هستی اقسام دیگری از تقدم و تأخر حقیقی وجود دارد؛ پس همه اقسام آن را، اعم از اقسام حقیقی و اعتباری، استقرا کرده و شمار آن را به سه رساندند. قسم اول: تقدم و تأخر ربی؛ قسم دوم: تقدم و تأخر به شرف؛ قسم سوم: تقدم و تأخر زمانی، که درباره آن گفت و گو شد. او اقسام دیگر آن عبارتند از:]

(۵) ۴- تقدم و تأخر طبیعی

«تقدم طبیعی» عبارت است از: تقدم علت ناقص بر معلول، چرا که با ارتفاع آن، معلول مرتفع می گردد، ولی با بودن آن، معلول وجوب وجود نمی یابد. و «تأخر طبیعی» عبارت است از: تأخر معلول از علت ناقص.

۱. البته اصل امتدادهای سه گانه را جسم طبیعی ذاتاً داراست، چنان که در تعریف آن آورده اند: «جسم طبیعی جوهري است که در جهات سه گانه امتداد دارد». اما تعیین و مشخص این امتدادها به واسطه جسم تعلیمی ای است که بر آن مترس می گردد. بنابراین، آنچه عبارت موهوم آن است، مقصود مؤلف بزرگوار نیست.

[۶] ۵- تقدم و تأخر علی

تقدم علت تام: که معلول به واسطه وجود آن وجوب وجود می یابد، بر معلولش «تقدم علی» خوانده می شود و تأخر معنوی از علت تام خود «تأخر علی» نام دارد.

ا توضیح این که: معلول تا وجوب و ضرورت نیابد و همه ابواب عدم آن بسته نشود؛ موجود نمی گردد؛ «الشیء ما لم یجب لم یوجد». از طرفی می دانیم معلول این وجوب و ضرورت را از علت تام خود دریافت می کند و علت تام تا خودش وجوب و ضرورت نداشته باشد، نمی تواند به معلول خود وجوب بدهد. از این جا عقل یک نحوه تقدم و تأخری میان علت تام و معلول، نسبت به وجوب و ضرورت درک می کند؛ به این صورت که: علت تام و معلول هر دو وجوب وجود دارند و در این جهت مشترک می باشد، اما علت تام در وجوب وجود بر معلول خود تقدم دارد و معلول در این جهت از علت خود متأخر می باشد.

ا توضیح این که: علت ناقص در وجود خود تقدم بر معلولش دارد، زیرا وجود معلول متوقف بر وجود علت ناقص می باشد و اگر علت ناقص وجود نداشته باشد، وجود معلول ناممکن خواهد بود. به دیگر سخن: معلول تنها در صورتی می تواند وجود داشته باشد که علت ناقص آن موجود باشد، اما علت ناقص می تواند در صورتی که معلول وجود ندارد، نیز وجود داشته باشد. بنابراین، نسبت علت ناقص به وجود بیش از نسبت معلول به آن است؛ از این رو، علت ناقص تقدم بر معلول دارد و این تقدم «تقدم ضعی» نامیده می شود.

[۷] ۶- تقدم و تأخر به تجوهر

اجزای ماهیت - که همان جنس و فصل است - بنابر اصالت ماهیت، بر خود ماهیت «تقدم به تجوهر» دارند و ماهیت از اجزای خود «تأخر به تجوهر» دارد.

[نوضیح این که: بنابر اصالت ماهیت، آنچه متعلق جعل و ایجاد واقع می شود همان ذات و ماهیت شیء است. حال اگر ماهیت شیء مرکب از دو جزء (جنس و فصل) باشد، در این صورت تحقق آن ماهیت - که یک کل مرکب از دو جزء است - متوقف و منوط بر هریک از اجزای آن می باشد از این جهت اجزای ماهیت بر خود ماهیت تقدم دارند و ماهیت متأخر از آنها می باشد.

به دیگر سخن: اگر ماهمان مرتبه ذات ماهیت را در نظر بگیریم، با قطع نظر از مرتبه وجود، همان صور که در مرتبه وجود وجود کل متوقف بر وجود جزء است، در مرتبه ذات نیز ذات کل متوقف بر ذات جزء می باشد، چون ذات کل از ذات اجزا فراهم شده است. بنابراین، اجزای ماهیت در جوهریت و در ماهیت بودن و ذات بودن با یکدیگر مشترک اند - چون جزء ماهیت هم ماهیت است - ولی جزء در همان ماهیت بودن و ذات بودن بر کل تقدم دارد.]

این سه قسم اخیر، یعنی تقدم و تأخر علمی، طبعی و به تجوهر را تقدم و تأخر بالذات می نامند.

۷۱۸- تقدم و تأخر دهری

تقدم و تأخر دهری عبارت است از تقدم علت تام بر معلولش و تأخر معلول از علت تامش، امانه از آن جهت که علت تام به معلول خود وجوب و ضرورت می دهد و وجود آن را افاضه می کند - آن گونه که در تقدم و تأخر علمی ملاحظه شد - بلکه از آن جهت که وجود علت منفک و جدا از وجود معلول است و عدم معلول در مرتبه وجود علت تقریر دارد؛ مانند تقدم عالم مجرد عقلی بر عالم ماده. این قسم را محقق بزرگوار سید داماد^۱ افزوده است.

[تقدم و تأخر دهری از یک جهت شبیه تقدم و تأخر زمانی است و آن این که در هر دو متقدم و متأخر از هم منفک و جدا می باشند و با یکدیگر جمع نمی شوند؛ از این

جهت با تقدم و تأخر علمی و طبیعی تفاوت دارد، چرا که متقدم و متأخر در تقدم علمی و ضعیفی با یک دیگر جمع می شوند. اما تفاوت تقدم و تأخر دهری با تقدم و تأخر زمانی در آن است که انفکاک در اولی طولی است، ولی در دومی عرضی می باشد؛ مثلاً عالم عقل و عالم ماده در طول یک دیگرند، نه در عرض هم و عالم ماده در مرتبه عالم عقل معدوم می باشد.

[۹] ۸- تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز

تقدم و تأخر به حقیقت و مجاز آن است که دو چیز در اتصاف به یک وصف مشترک باشند [و آن وصف به هر دوی آنها اسناد داده شود]. با این تفاوت که اتصاف یکی از آنها بالذات و اتصاف دیگری بالعرض می باشد؛ یعنی اسناد آن وصف به یکی از آنها اسناد الی ماهوله است و اسنادش به دیگری از باب مجاز عقلی و اسناد به غیر ماهوله می باشد. در این صورت آن که اتصافش بالذات است بر دیگری به این نحو از تقدم، تقدم دارد و آن که اتصافش بالعرض است متأخر، به این نوع از تأخر، خواهد بود.

به عنوان مثال، بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، وجود تقدم به حقیقت بر ماهیت دارد، زیرا اتصاف وجود به موجود بودن بالذات و حقیقی است، اما اتصاف ماهیت به موجودیت مجازی و به عرض اتصاف وجود می باشد. این قسم از تقدم و تأخر را صدرالمتألهین اضافه کرده است.

[۹] ۱۰- تقدم و تأخر به حق

«تقدم به حق» عبارت است از: تقدم وجود علت تام بر وجود معلولش که از علت می باشد. این نوع تقدم و تأخر با تقدم و تأخر علمی تفاوت دارد. [در تقدم و تأخر علمی برای معلول ذاتی مستقل از علت اعتبار می شود، که البته

قائم به علت می‌باشد. فلاسفه پیشین گمان می‌کردند که علت و معلول هر کدام وجودی جداگانه دارند و فقط فرقیان در آن است که وجود علت بنفسه است و وجود معلول بغیره می‌باشد. بر این اساس تقدم و تأخر علی را میان ذات علت و ذات معلول تصویر کرده و گفتند که علت در وجوب وجود خود بر معلول تقدم دارد و معلول در وجوب وجود خود از علت متأخر است. اما بر اساس اصول «حکمت متعالیه» که صدر المتألهین آن را بنیان نهاد، معلول وجودی مستقل از علت ندارد، بلکه وجودش در علت است و از شئون و مراتب علت محسوب می‌گردد و در این دید تقدم علت بر معلول تقدم یک وجود مستقل بر وجود دیگر نیست، بلکه نوع دیگری از تقدم است، که «تقدم به حق» نامیده می‌شود.

صدر المتألهین که این قسم را افزوده است، در بیان آن می‌گوید:

«و چون هر علت موجب‌ای به این نحو از تقدم، بر وجود معلول ذاتی خود مقدم می‌باشد. زیرا فلاسفه در تعریف علت فاعلی آورده‌اند: «علت فاعلی چیزی است که در شئی مغایر با فاعل اثر می‌گذارد». بنابراین تقدم ذات فاعل بر ذات معلول تقدم علی خواهد بود. اما تقدم وجود علت که یک وجود مستقل است، بر وجود [معلول] که یک وجود رابط و فی غیره است، نوع دیگری از تقدم می‌باشد؛ که با تقدم علی تفاوت دارد. زیرا [باتوجه به آن‌که وجود معلول فی غیره و رابط است،] میان وجود علت و وجود معلول تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیتی در کار نخواهد بود، بلکه حکم آن دو حکم شیء واحدی است که دارای شئون و اطوار گوناگون است و از یک شأن به شأن دیگر تطوّر می‌یابد.»^۱

في ملاك السبق و اللقوق في كل واحد من الأقسام

والمراد به، كما أشير إليه في الفصل السابق هو الأمر المشترك فيه بين المتقدم والمتأخر الذي يوجد منه للمتقدم ما لا يوجد للمتأخر، ولا يوجد منه شي للمتأخر إلا و هو موجود للمتقدم.

[٢] فملاك التقدم و التأخر بالرتبة هو النسبة إلى المبدء المحدود، كاشتراك الإمام و المأموم في النسبة إلى المبدء المفروض من المحراب أو الباب، مع تقدم الإمام لو كان المبدء المفروض هو المحراب، و تقدم المأموم لو كان هو الباب في الرتبة الحسية، و كتقدم كل جنس على نوعه في ترتيب الأجناس و الأنواع إن كان المبدء المفروض هو الجنس العالي، و تقدم كل نوع على جنسه إن كان الأمر بالعكس.

[٣] وملاك التقدم و التأخر بالشرف اشتراك أمرين في معنى من شأنه أن يتصف بالفضل والمزية أو بالذيلة، كاشتراك الشجاع و الجبان في الإنسانية التي من شأنها أن تتصف بنضيلة الشجاعة، فللشجاع ما للجبان و لا عكس. و مثله تقدم الأزدل علي غيره في الرذالة.

[٤] وملاك التقدم و التأخر بالزمان هو اشتراك جزئين مفروضين منه في وجود متقضى متصيرم مختلط فيه القوة و الفعل، بحيث يتوقف فيه فعلية أحدهما على قوته مع الآخر. فالجزء الذي معه قوة الجزء الآخر هو المتقدم، و الجزء الذي يخلافه هو المتأخر

كاليوم و الغد. فبأنهما مشتركان في وجود كمّي غير قارّ يتوقّف فعليّة الغد على تحقّق قوّته مع اليوم. بحيث إذا وُجد الغد بالفعل فقد بطلت قوّته و انصرم اليوم. فالיום متقدّم و الغد متأخّر بالزمان.

وبسبب التقدّم و التأخّر الزمانيّين يتحقّق التقدّم و التأخّر بين الحوادث الزمانيّة بتوسط الزمان. لئلا أنّها حركات ذات أزمان.

[٥] وملاك التقدّم و التأخّر بالطبع هو الوجود. ويختصّ المتقدّم بأن لوجود المتأخّر توقّفاً عليه. بحيث لو لم يتحقّق المتقدّم لم يتحقّق المتأخّر من غير عكس. و هذا كما في التقدّم في العلّة الناقصة التي يرتفع بارتفاعها المعلول. و لا يلزم من وجودها وجوده.

[٦] وعن شيخ الإشراق أنّ التقدّم و التأخّر بالزمان من التقدّم و التأخّر بالطبع. لأنّ مرجعه بالحقيقة إلى توقّف وجود الجزء المتأخّر على وجود المتقدّم. بحيث يرتفع بارتفاعه.

ورّد بأنّهما نوعان متغايران، فمن الجائر فيما بالطبع اجتماع المتقدّم و المتأخّر في الوجود بخلاف ما بالزمان، حيث يستتبع اجتماع المتقدّم و المتأخّر منه، بل التقدّم و التأخّر بين أجزاء الزمان بالذات.

[٧] والحقّ، أنّ ابتناء التقدّم و التأخّر بالزمان على التوقّف الوجوديّ بين الجزئين لاسبيل إلى نفيه، غير أنّ الوجود لساكان غير قارّ يصاحب كلّ جزء منه قوّة الجزء التالي امتنع اجتماع الجزئين، لا متناع اجتماع قوّة الشيء، مع فعليّته، و المسلّم من كون التقدّم و التأخّر ذاتيّاً في الزمان كونهما لازمين لوجوده المتقضي غير القارّ باختلاط القوّة و الفعل فيه.

فمن أراد إرجاع ما بالزمان إلى ما بالطبع عليه أن يفسّر ما بالطبع بما فيه التوقّف الوجودي، ثمّ يقسمه إلى ما يجوز فيه الاجتماع بين المتقدّم و المتأخّر. كما في تقدّم العلّة الناقصة على معلولها، و ما لا يجوز فيه الاجتماع، كما في تقدّم بعض أجزاء الزمان

علي بعض.

[٨] والملاك في التقدّم و التأخّر بالعليّة اشتراك العلة التامة و معلولها في وجوب الوجود، مع كون وجوب العلة - و هي المتقدّمة - بالذات و وجوب المعلول - و هو المتأخّر - بالغير.

[٩] وملاك التقدّم و التأخّر بالتجوهر اشتراكهما في تقرّر الساهية، و للمتأخّر توقّف تقرّريّ على المتقدّم كتوقّف الماهية التامة على أجزائها.

و ملاك التقدّم و التأخّر بالدهر اشتراك مرتبة من مراتب الوجود الكلّية مع ما فوقها أو مازونها في الوقوع في متن الأعيان مع توقّفها العينيّ علي ما فوقها أو توقّف ما دونها عليها، بحيث لا يجمع أحدهما الآخر، لكون عدم المتوقّف مأخوذاً في مرتبة المتوقّف عليه كتقدّم عالم المفارقات العقلية على عالم المثال، و تقدّم عالم المثال على عالم المادّة.

[١٠] وملاك التقدّم و التأخّر بالحقيقة اشتراكهما في الثبوت الأعمّ من الحقيقيّ والمجازيّ للمتقدّم الحقيقة و للمتأخّر المجاز، كتقدّم الوجود على الساهية بأصاليه. وملاك التقدّم و التأخّر بالحقّ اشتراكهما في الوجود الأعمّ من المستقلّ والرابط و تقدّم وجود العلة بالاستقلال و تأخّر وجود المعلول بكونه رابطاً.

ملاک سبق و لحوق در هریک از اقسام آن

مقصود از ملاک سبق و لحوق - همان گونه که در فصل گذشته بدان اشاره شد - همان امری است که میان متقدم و متأخر مشترک می باشد. [اما سهم متقدم از آن بیش از سهم متأخر است؛ یعنی] متقدم بهره ای از آن امر مشترک دارد که متأخر فاقد آن است، اما هر چه متأخر از آن دارد، متقدم نیز دارد. [بنابراین، ملاک تقدم و تأخر همان چیزی است که به نحو تشکیک، هم در متقدم است و هم در متأخر و در واقع تقدم و تأخر در آن و به لحاظ آن واقع می شود.]

[۲] ملاک تقدم و تأخر رتبی

در تقدم و تأخر رتبی امر مشترک میان متقدم و متأخر همان نسبت قرب به یک مبدأ معین است؛ مثلاً امام و مأموم هر دو در نسبت نزدیکی به محراب و یا درب مسجد، که به عنوان مبدأ در نظر گرفته شده است، مشترک اند، اما اگر محراب را به عنوان مبدأ در نظر بگیریم، امام [به آن نزدیک تر بوده و] مقدم بر مأموم خواهد بود و اگر درب مسجد را مبدأ قرار دهیم، مأموم [به آن نزدیک تر بوده و] مقدم بر امام خواهد بود. در این مثال ترتیب میان متقدم و متأخر ترتیب حسی است. مثال دیگر تقدم و تأخر رتبی سلسله اجناس و انواع است، که اگر جنس عالی را به

عنوان مبدأ فرض کنیم، جنس متقدم بر نوع خود خواهد بود و اگر نوع را مبدأ قرار دهیم، نوع بر جنس خود مقدم خواهد بود. [در این جا ترتیب میان متقدم و متأخر عقلی است، نه حسی، زیرا در خارج یک شیء واحد است که مثلاً جوهر، جسم، جسم نامی، حیوان و انسان، همگی بر آن صدق می کنند. اما عقل که این مفاهیم گوناگون را از آن مصداق واحد انتزاع می کند، ترتیب خاصی را میان آنها ادراک می کند، که براساس این ترتیب اگر جوهر را مبدأ قرار دهیم، جسم به آن نزدیک تر بوده و متقدم بر جسم نامی و حیوان می باشد و اگر انسان را مبدأ قرار دهیم، حیوان به آن نزدیک تر بوده و متقدم بر جسم نامی و جسم خواهد بود.]

[۳۱] ملاک تقدم و تأخر به شرف

ملاک تقدم و تأخر به شرف عبارت است از: «اشتراک دو امر در معنایی که شأنیت اتصاف به فضیلت و برتری و یا پستی و فرومایگی را دارد». مثلاً انسان دلیر و انسان ترسو، هر دو در انسان بودن مشترک اند و انسانیت معنایی است که شأنیت اتصاف به فضیلت شجاعت و دلیری را دارد و از طرفی، آنچه را ترسو دارد دلیر نیز دارد، ولی دلیر مرتبه ای از شجاعت را دارد که ترسو فاقد آن می باشد [و بنابراین، دلیر مقدم بر ترسو است و نسبتش به انسانیت بیش از ترسو می باشد].

[البته در این مورد می توان گفت: ملاک تقدم و تأخر همان صفتی است که میان دو نفر مشترک می باشد، اما در یکی بیشتر از دیگری است؛ مثلاً دلیر و ترسو هر دو بهره ای از شجاعت دارند، زیرا انسان ترسو لافش قوه و استعداد شجاعت را دارد، اما این شجاعت در دلیر به فعلیت رسیده و در ترسو به فعلیت نرسیده است. یا دو فقیه که

۱ «توجه به آنکه ملاک تقدم و تأخر در هر یک از اقسام آن، همان امر مشترک میان مقدم و متأخر است، نمی توان گفت: ملاک تقدم و تأخر به شرف «اشتراک دو امر...» است، بلکه باید گفت: ملاک تقدم و تأخر به شرف، همان معنایی است که شأنیت اتصاف به مزیت و یا فرومایگی را دارد. این مسامحه در موارد بعدی نیز رخ داده است؛ یعنی در همه موارد واژه «اشتراک» در مورد ملاک به کار رفته است که باید حذف شود.

یکی اعم از دیگری است؛ هر دو در ملکة فقاہت مشترک‌اند، اما بهره‌ای از آن ملکة بیش از دیگری است و لذا بر وی تقدم دارد.]

[این نوع تقدم و تأخر در ارزش‌های منفی نیز مطرح می‌شود؛ مثلاً انسان پست‌تر بر انسان پست تقدم دارد، زیرا هر دو فرومایگی مشترک‌اند، اما سهم یکی بیش از دیگری است.]

[۴] ملاک تقدم و تأخر زمانی

ملاک تقدم و تأخر زمانی عبارت است از: «اشتراک دو جزء فرضی از زمان در وجود گذرا و سیالی که قوه و فعل در آن با هم آمیخته است؛ به گونه‌ای که فعلیت یکی از آن دو جزء، متوقف بر قوه‌اش است که همراه با جزء دیگر می‌باشد. جزئی که قوه جزء دیگر را با خود دارد، متقدم بر جزء دیگر است و آن جزء دیگر متأخر از آن می‌باشد؛ مثلاً امروز و فردا، [که دو جزء فرضی از زمان‌اند]، هر دو یک وجود کمی و گذرا دارند و از این جهت با یکدیگر مشترک‌اند، اما فعلیت فردا متوقف است بر تحقق قوه آن در امروز؛ به گونه‌ای که با فعلیت یافتن فردا، قوه آن زایل گشته و امروز، که حامل قوه فردا است، می‌گذرد و معدوم می‌گردد. از این رو، امروز تقدم زمانی بر فردا و فردا تأخر زمانی از امروز دارد.

حوادث زمانی نیز با همان ملاک تقدم و تأخر زمانی، بر یکدیگر تقدم و تأخر می‌یابند. البته این تقدم و تأخر اولاً و بالذات از آن اجزای زمان است، اما چون حوادث و رویدادهای زمانی، حرکت‌هایی هستند که هر کدام دارای زمان ویژه خود می‌باشند، به تبع زمان، بر یکدیگر تقدم و تأخر می‌یابند.

[۵] ملاک تقدم و تأخر طبیعی

ملاک تقدم و تأخر طبیعی همان «وجود» است؛ [یعنی متقدم و متأخر در اصل

موجود بودن باهم مشترک اند، اما ویژگی متقدم آن است که وجود متأخر متوقف و وابسته به وجود آن می باشد؛ به گونه ای که اگر متقدم تحقق نیابد، متأخر نیز به وجود نخواهد آمد، ولی عکس آن صادق نیست؛ [یعنی وجود متقدم توقف بر وجود متأخر ندارد]

تقدم و تأخر طبیعی میان علت ناقص و معلول آن برقرار می باشد، زیرا وجود معلول متوقف بر وجود علت ناقص است، در عین حال وجود علت ناقص به وجود معلول وجوب و ضرورت نمی دهد. [از این جهت این نوع تقدم و تأخر از تقدم و تأخر علی امتیاز می یابد. حاصل آن که: علت ناقص و معلول، هر دو، انساب به وجود دارند، اما در این انساب باهم فرقی دارند؛ انساب علت ناقص به وجود مقدم بر انساب معلول به وجود است، زیرا وجود معلول متوقف بر وجود علت ناقص می باشد.]

[۶] بررسی نظریه شیخ اشراق درباره ارجاع تقدم زمانی به تقدم طبیعی

به نظر شیخ اشراق، بنابر آنچه از وی نقل شده است، تقدم و تأخر زمانی یک قسم از تقدم و تأخر طبیعی به شمار می رود، زیرا بازگشت تقدم و تأخر زمانی به آن است که وجود جزء متأخر متوقف بر وجود جزء متقدم می باشد؛ به گونه ای که اگر جزء متقدم تحقق نیابد، جزء متأخر نیز تحقق نخواهد یافت.

در رد سخن شیخ اشراق گفته اند: تقدم و تأخر زمانی مستقل بوده و نمی توان آن را قسمی از تقدم و تأخر طبیعی دانست، زیرا در تقدم و تأخر طبیعی اجتماع متقدم و متأخر در وجود جایز و ممکن [بلکه واجب و لازم] می باشد؛ برخلاف تقدم و تأخر زمانی، که اجتماع جزء متقدم و جزء متأخر در آن ناممکن می باشد. بنابراین باید گفت: تقدم و تأخر میان اجزای زمان ذاتی است؛ [یعنی اجزای زمان از آن جهت که جزء زمان اند، بر یکدیگر تقدم و تأخر دارند، نه از آن جهت که هر یک از علت ناقص

برای جزء پس از خود است و جزء بعدی متوقف بر جزء قبلی می‌باشد، تا به تقدم و تأخر طبیعی باز گردد.]

[۷] حقیقت آن است که تقدم و تأخر زمانی بر اساس توقف وجودی اجزای زمان بر یکدیگر استوار است و این را نمی‌توان نفی کرد. لکن وجود زمان، چون یک وجود گذرا و سیال است و هر جزئی از آن قوه جزء پس از خود را همراه دارد. اجتماع دو جزء، آن در وجود ناممکن می‌باشد، چرا که [مستلزم اجتماع قوه شیء با فعلیت همان شیء است و] اجتماع قوه شیء با فعلیت همان شیء ممتنع و محال است.

[اما این که گفته شد: تقدم و تأخر میان اجزای زمان ذاتی است، منافاتی با آن ندارد که این تقدم و تأخر مبتنی بر توقف وجودی اجزای زمان بر یکدیگر باشد، زیرا] قدر مسلم از ذاتی بودن تقدم و تأخر میان اجزای زمان آن است که این تقدم و تأخر لازمه نحوه خاص وجود زمان می‌باشد که قوه و فعل در آن باهم آمیخته است و از این رو گذرا و سیال می‌باشد.

بنابراین، اگر بخواهیم تقدم و تأخر زمانی را به تقدم و تأخر طبیعی ارجاع دهیم و قسمی از آن به شمارش آوریم، باید در تفسیر تقدم و تأخر طبیعی^۱ بگوییم: «تقدم و تأخری است که در آن، متأخر بر متقدم توقف وجودی دارد» و آن‌گاه آن را به دو قسم تقسیم کنیم:

۱- مواردی که اجتماع متقدم و متأخر در آن جایز و ممکن، [بلکه واجب و لازم] می‌باشد؛ مانند تقدم علت ناقص بر معلول خود.

۲- مواردی که اجتماع متقدم و متأخر در آن ناممکن می‌باشد. مانند تقدم بعضی از اجزای زمان بر بعضی دیگر.

۱. البته مقصود از «رجوب بالذات» در این جا وجوب بالذات مطلق، که تنها در واجب تعالی مسداق دارد، نیست، بلکه مقصود از آن وجوب بالذات نسبی و احتمالی است. بدین معنا هر علتی در مقایسه با معلول خود وجوب بالذات دارد، یعنی وجوب خود را از معلولش کسب کرده است.

[۸] ملاک تقدم و تأخر علی

ملاک تقدم و تأخر علی همان «اشتراک علت تام و معلول در وجوب وجود است»؛ با این تفاوت که وجوب علت تام، که متقدم بر معلول است، وجوب بالذات است و وجوب معلول، که متأخر از علت تام است، وجود بالغیر می باشد.

[توضیح این که: براساس قاعده فلسفی: «الشیء مالم یجب لم یوجد» علت تام و معلول که در خارج تحقق یافته اند، هر دو وجودشان واجب و ضروری می باشد و در اصل وجوب وجود با یکدیگر مشترک اند؛ اما میان آنها تفاوتی است و آن این که معلول، وجوب وجود خود را از علت خویش کسب کرده است، اما علت وجوب وجود خود را از معلول کسب نکرده است. و از آن جا که «فاقد شیء معطی آن نخواهد بود» باید علت تام در رتبه مقدم بر معلول، وجوب وجود داشته باشد، تا بتواند وجود معلول را واجب گرداند. بنابراین، انتساب علت تام به وجوب وجود مقدم بر انتساب معلول به آن می باشد، با آن که علت و معلول در اصل انتساب به وجوب با هم مشترک اند.]

[۹] ملاک تقدم و تأخر به تجوهر

ملاک تقدم و تأخر به تجوهر «اشتراک متقدم و متأخر در تقرر ماهیت و تحقق آن است»، با این تفاوت که تقرر ماهیت متأخر متوقف بر تقرر ماهیت متقدم می باشد؛ مانند توقف ماهیت تام بر اجزایش. [ماهیت تام و اجزای آن، یعنی جنس و فصل آن ماهیت، در اصل ذات بودن و ماهیت بودن با یکدیگر مشترک اند، اما ماهیت تام در همان ذات بودن و تقرر ماهیتش متوقف بر جنس و فصل خود می باشد و از این جهت تقرر ماهیت جنس و فصل متقدم بر تقرر ماهیت کل (ماهیت تام) می باشد.]

ملاک تقدم و تأخر دهری

ملاک تقدم و تأخر دهری عبارت است از: «اشتراک یک مرتبه از مراتب کلی وجود با مرتبه بالاتر و با مرتبه پایین‌تر از خود در تحقق داشتن در متن عالم وجود»، با این تفاوت که وجود خارجی آن مرتبه متوقف بر مرتبه بالاتر از خود است و یا وجود عینی مرتبه پایین‌تر بر آن متوقف می‌باشد؛ به گونه‌ای که مرتبه پایینی با مرتبه بالایی جمع نمی‌شود، [یعنی مرتبه پایینی با حذف وجودی خاصی که دارد در مرتبه بالاتر تحقق ندارد]. به دلیل آنکه «عدم توقف» در مرتبه متوقف علیه مأخوذ می‌باشد؛ مانند تقدم عدل مفارقات عقلی بر عالم مثال و تقدم عالم مثال بر عالم ماده.

[توضیح این‌که: فی‌المثل عالم مثال و عالم ماده هر دو بخشی از عالم وجود را اشغال کرده‌اند و در متن عالم وجود تحقق دارند و از این جهت باهم مشترک‌اند؛ اما فرقشان در این است که عالم مثال، چون علت مفیض عالم ماده است و بر آن احاطه وجودی دارد، هر چه از متن عالم وجود را که عالم ماده اشغال کرده، عالم مثال نیز در آنجا تحقق دارد؛ اما عالم مثال مرتبه‌ای از متن عالم وجود را اشغال کرده است که عالم ماده، به لحاظ حذف وجودی خاص خود، آن را اشغال نکرده است؛ از این جهت عالم مثال متقدم و عالم ماده متأخر می‌باشد.]

[۱۰] ملاک تقدم و تأخر به حقیقت

ملاک تقدم و تأخر به حقیقت عبارت است از: «اشتراک دو امر در اصل ثبوت، اعم از ثبوت حقیقی و ثبوت مجازی». ثبوت حقیقی از آن متقدم و ثبوت مجازی از آن متأخر می‌باشد؛ مانند تقدم وجود بر ماهیت، به لحاظ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت.

ملاک تقدم و تأخر به حق

ملاک تقدم و تأخر به حق همان «الاستراک در وجود است، اعم از وجود مستقل و وجود رابط»، وجود علت، از آن جا که نسبت به وجود معلول وجودی مستقل می باشد، بر وجود معلول تقدم دارد و وجود معلول، از آن جا که نسبت به وجود علت رابط و فی غیره می باشد، از وجود علت متأخر می باشد.

في المعية

وهي اشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالكمال و النقص اللذين هما التقدم و التأخر، لكن ليس كل أمرين ارتفع عنهما نوع من التقدم و التأخر مَعَيْن في ذلك النوع. فالجواهر المفارقة ليس بينهما تقدم و تأخر بالزمان ولا معية في الزمان. فالمعان زماناً يجب أن يكونا زمانيين من شأنهما التقدم و التأخر الزمانيان، فإذا اشتركا في معنى زماني من غير تقدم و تأخر فيه فهما المعان فيه.

[٢] وبذلك يظهر أن تقابل المعية مع التقدم و التأخر تقابل العدم والملكة. فالمعية اشتراك أمرين في معنى من غير اختلاف بالتقدم و التأخر، و الحال أن من شأنهما التقدم و التأخر في ذلك المعنى و التقدم و التأخر من الملكات والمعية عديمة.

[٣] فالمعية في الرتبة كمعية المأمومين الواقفين خلف الإمام بالنسبة إلى المبدء المفروض في المسجد في الرتبة الحسية و كمعية نوعين أو جنسين تحت جنس في الأنواع و الأجناس المترتبة بالنسبة إلى النوع أو الجنس، و المعية في الشرف كشجاعين متساويين في الملكة.

[٤] والمعية في الزمان كحركتين واقعيتين في زمان واحد بعينه و لا يتحقق معية بين أجزاء الزمان نفسه حيث لا يخلو جزان منه من التقدم و التأخر.

[٥] والمعية بالطبع كالجزئين المتساويين بالنسبة إلى الكل و المعية بالعلية

كمعلولى علة واحدة تامة ولا تتحقق معية بين علتين تامتين، حيث لا تجتمعان على معلول واحد، و الحال في المعية بالحقيقة و المجاز و في المعية بالحق كالحال في المعية بالعلية.

والمعية بالدهر كما في جزئين من أجزاء مرتبة من مراتب العين لو فرض فيها كثرة.

معیت [باهمی]

تعریف معیت

معیت عبارت است از: «اشتراک دو امر در یک معنا بدون آن که اختلافی با یکدیگر در کمال و نقص، که همان تقدم و تأخر است، داشته باشند». اما باید دانست که ارتفاع نوع خاصی از تقدم و تأخر از دو امر به تنهایی موجب نمی‌گردد که بر آن دو امر معیت از همان نوع صادق کند؛ فی‌المثل میان جواهر مفروق رابطه تقدم و تأخر زمانی برقرار نیست، در عین حال آنها معیت زمانی نیز با یکدیگر ندارند، زیرا دو چیز تنها در صورتی معیت زمانی خواهند داشت که هر دو از امور زمانی بوده و شایستگی تقدم و تأخر زمانی در آنها وجود داشته باشد؛ در این صورت اگر آن دو چیز در یک معنای زمانی مشترک بوده و تقدم و تأخری نسبت به آن معنا بر یکدیگر نداشته باشند، میانشان رابطه معیت زمانی برقرار می‌باشد و آن دو در زمان «باهم» خواهند بود.

۱۲ از این جا دانسته می‌شود که تقابل معیت با تقدم و تأخر از نوع تقابل عدم و ملکه است. بنابراین، در تعریف معیت باید گفت: «معیت عبارت است از اشتراک دو امر در یک معنا، بدون آن که در آن معنا اختلاف به تقدم و تأخر داشته باشند. در حالی که شایستگی تقدم و تأخر در آن معنا را دارند و بنابراین، تقدم و تأخر از امور وجودی

بوده و ملکه محسوب می شود اما معیت از امور غلیمی به شمار می رود.
[البته باید توجه داشت که تعریف یادشده، از نوع تعریف شیء، به لازم آن است. چرا که اگر از باب تعریف شیء به بیان حقیقت خود آن شیء باشد، معیت امری وجودی خواهد بود. بنابراین، معیت در حقیقت عبارت است از: «عدم اختلاف دو امر در معنایی که شائیت اختلاف در آن معنا را دارنده. البته لازمه این عدم اختلاف همان اشتراک در آن معناست.»]

[۳] اقسام معیت

۱ - معیت در رتبه؛ مانند معیت دو مأمومی که در کنار یکدیگر پشت سر امام ایستاده اند، نسبت به مبدأ مفروض در مسجد. [خواه آن مبدأ امام باشد و یا در ب مسجد باشد.] در این مثال ترتیب میان دو شیء که با هم اند، ترتیب حسی است. اما معیت در ترتیب غیر حسی مانند: معیت دو نوع یا دو جنس که تحت یک جنس قرار گرفته اند، در سلسله مترتب انواع و اجناس، نسبت به آن نوع یا جنس. [اگر نوع سافل را مبدأ قرار دهیم و از پایین رو به بالا برویم، دو نوع مندرج تحت یک جنس قریب نسبت به آن نوع سافل یا یکدیگر معیت خواهند داشت. و اگر جنس عالی را مبدأ قرار داده و از بالا به پایین بیاییم، دو جنسی که تحت یک جنس مندرج اند، نسبت به آن جنس عالی معیت خواهند داشت.]

۲ - معیت در شرف؛ مانند دو انسان دلیز که در مکه شجاعت برابر می باشند.

[۴] ۳ - معیت در زمان؛ مانند دو حرکت که در زمان واحد تحقق می یابند. [این زمان واحد ممکن است زمان همان دو حرکت باشد، مانند زمان حرکت جوهر و حرکت اغراض آن جوهر که به تبع حرکت جوهر صورت می پذیرد و ممکن است زمان سومی باشد که زمان هر یک از آن دو حرکت بر آن منطبق می گردد؛ مانند آن چاکه دو اتومبیل در یک ساعت معین با هم حرکت کرده و با هم نیز توقف می کنند. در هر

حال معیت، میان حوادث و رویدادهای زمانی واقع می‌شود، اما میان اجزای خود زمان هرگز معیت برقرار نخواهد شد؛ بلکه همیشه میان آنها رابطه تقدم و تأخر موجود خواهد بود.

[۱۵] ۴- معیت طبیعی؛ مانند دو جزء مساوی نسبت به کل. [مثلاً اکسیژن و نیتروژن هر دو علت ناقص برای آب می‌باشند و از این رو تقدم طبیعی بر آب دارند، اما نسبت آنها با آب یک سان است؛ یعنی چنین نیست که یکی از آن متوقف بر دیگری بوده و در نتیجه به آب نزدیک‌تر باشد، بلکه هر دو در عرض یک‌دیگر آب را به وجود می‌آورند و از این جهت معیت طبیعی دارند.]

۵- معیت علی؛ مانند دو معلول یک علت نام. باید توجه داشت که هرگز میان دو علت تام رابطه معیت علی برقرار نمی‌شود، زیرا هیچ‌گاه دو علت تام یک معلول واحد نخواهند داشت، [تا نسبت به آن معلول، تقدم و تأخیری میان آنها برقرار نبوده و در نتیجه با یک‌دیگر و در عرض هم باشند.]

۶- معیت به حقیقت و مجاز؛ همان نکته‌ای که در مورد معیت علی بیان شد، در مورد معیت به حقیقت و مجاز نیز صادق است. [توضیح این‌که: همان‌گونه که معیت علی تنها در مورد معلول‌ها ممکن می‌باشد و هرگز در مورد علت‌ها صادق نیست، معیت به حقیقت و مجاز نیز تنها در مورد مجازها روی می‌دهد و هرگز در مورد حقیقت‌ها برقرار نمی‌شود؛ مثلاً وجود جسم تقدم به حقیقت بر ماهیت صورت جسمی و ماهیت ماده‌ی اولی دارد و این دو ماهیت هر دو تأخر حقیقت و مجاز از وجود جسم دارند، اما میان خودشان معیت به حقیقت و مجاز برقرار است، زیرا موجودیت هر دوی آنها به عرض موجودیت «وجود جسم» می‌باشد و از این جهت تقدم و تأخیری بر یک‌دیگر ندارند.]

۷- معیت به حق؛ نکته یادشده در مورد معیت به حق نیز صادق است. [بنابراین، این نوع معیت تنها در مورد وجود دو معلول یک علت برقرار می‌شود، زیرا دو

معلول یک علت هر دو، در رابط بودن نسبت به آن علت با یکدیگر مشترک‌اند، و از این جهت تفاوتی باهم ندارند؛ برخلاف دو علت مفیض موجود، که چون یک معلول واحد و مشترک نمی‌توانند داشته باشند، هرگز در مستقل بودن نسبت به یک معلول با هم مشترک نخواهند بود.

[۶] ۸- معیت دهری؛ مانند دو جزء از اجزای یک مرتبه از مراتب واقع، اگر بتوان در آن مرتبه کثرتی فرض کرد. [مثلاً بنابر نظریه حکمای اشراقی در مورد عقول عرضی، میان آن عقول معیت دهری برقرار خواهد بود. زیرا همه آنها معلول علت واحدند؛ در نتیجه مرتبه واحدی از متن واقع را اشغال کرده‌اند و از این جهت تقدم و تاخر دهری نسبت به یکدیگر ندارند.]

في معنى القدم والحدوث وأقسامهما

إذا كان الساسي من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من وجود شيء آخر، كزيد مثلاً يمضي من عمره خمسون وقد مضى من عمر عمرو أربعون سنة الأكثر زماناً عند العاقبة قديماً، والأقل زماناً حادثاً. والمتحصل منه أن القديم هو الذي كان له وجود في زمان لم يكن الحادث موجوداً فيه بعد. أي إن الحادث مسبق الوجود بالعدم في زمان كان القديم فيه موجوداً بخلاف القديم.

[٢] وهذان المعنيان المتحصلان إذا عُمما وأخذنا حقيقيين كانا من الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو موجود، فنقسم الموجود المطلق إليهما، وصار البحث عنهما بحثاً فلسفياً.

فالموجود ينقسم إلى قديم وحادث، والقديم ما ليس بمسبق الوجود بالعدم، والحادث ما كان مسبق الوجود بالعدم.

[٣] والذي يصح أن يؤخذ في تعريف الحدوث والقدم من معاني السبق وأنواعه المذكورة أربعة، هي: السبق الزماني، والسبق العلوي، والسبق الدهري، والسبق بالحق. فاقسام القدم والحدوث أربعة: القدم والحدوث الزمانيان، والقدم والحدوث العلويان، وهو المعروف بالذاتيين، والقدم والحدوث بالحق، والقدم والحدوث الدهريان، ونبعث عن كل منها تفصيلاً.

معنای حدوث و قدم و اقسام آن

معنای عرفی حدوث و قدم

[در عرف عامه مردم حدوث به معنای «تازگی» و قدم به معنای «کهنگی» می‌باشد.]
 اگر دو شیء در مقایسه با یکدیگر به گونه‌ای باشند که زمانی که از وجود یکی از آنها سپری گشته، پیش از زمانی باشد که از وجود دیگری گذشته است. نزد عامه مردم آن که زمان وجودش پیش از دیگری است، «قدیم» [- کهنه] و آن که زمانش کمتر است، «حادث» [تازه - نو] خوانده می‌شود؛ مثلاً اگر از عمر «علی» پنجاه سال و از عمر «حسن» چهل سال گذشته باشد «علی» قدیم و «حسن» حادث خواهد بود. [و یا مثلاً کتاب اسفاز در مقایسه با شرح منظومه قدیمی و کهنه محسوب می‌شود و شرح منظومه نسبت به آن، حادث و جدید به شمار می‌آید.]

آنچه از تحلیل معنای عرفی قدم و حدوث به دست می‌آید آن است که: «قدیم» چیزی است که در بخشی از زمانی که حادث در آن هنوز به وجود نیامده است وجود دارد؛ به دیگر سخن: وجود حادث مسبوق است به نبودن در زمانی که قدیم در آن موجود می‌باشد؛ برخلاف قدیم [که وجودش مسبوق نیست به نبودن در زمانی که حادث در آن موجود می‌باشد؛ مثلاً اگر «علی» در سال ۱۳۲۰ و «حسن» در سال ۱۳۳۰ متولد شده باشد، وجود «حسن» مسبوق به نبودن در دهه ۱۳۲۰ است، که «علی» در آن موجود بوده است؛ برخلاف وجود «علی» که مسبوق به نبودن در زمانی که حسن در آن موجود باشد، نیست.]

[مفهوم عرفی حدوث و قدم دو ویژگی دارد:

- ۱- این که مفهوم نسبی و اضافی است، زیرا فقط هنگام مقایسه عمر دو پدیده و ملاحظه طولانی تر بودن عمر یکی نسبت به دیگری، آن مفاهیم به دست می آید.
- ۲- این که خصوص سبق و پیشی زمانی در آن معتبر می باشد.

[۲] اصطلاح فلسفی حدوث و قدم

حال اگر معنای عرفی حدوث و قدم را از حالت اضافی بودن بدر آورده و آنها را به صورت دو مفهوم نفسی و حقیقی در آوریم: هم چنین در آن تعمیم دهیم [به گونه ای که اقسام دیگر سبق و تقدم را نیز فراگیرد]: در این صورت حدوث و قدم از اعراض ذاتی موجود مطلق محسوب شده و موجود مطلق به حادث و قدیم تقسیم خواهد شد و در نتیجه بحث از حدوث و قدم یک بحث فلسفی به شمار خواهد آمد. بنابراین، موجود تقسیم می شود به: حادث و قدیم. قدیم عبارت است از: «آن چه وجودش مسبوق به عدم آن نمی باشد.» و حادث عبارت است از: «آن چه وجودش مسبوق به عدم آن است.»

[۳] همان گونه که یادآور شدیم، مقصود از «سبق» در اصطلاح فلسفی حدوث و قدم، معنای عام آن است، اما [از میان انواع گوناگون سبق، تنها چهار نوع از آن را می توان در تعریف حدوث و قدم اخذ و اعتبار نمود: که عبارتند از: سبق زمانی، سبق علی، سبق دهری و سبق به حق. بنابراین حدوث و قدم بر چهار قسم خواهد بود:

- ۱- حدوث و قدم زمانی.
- ۲- حدوث و قدم علی، که به حدوث و قدم ذاتی معروف است.
- ۳- حدوث و قدم به حق.
- ۴- حدوث و قدم دهری.

ماد: طی فصل های بعدی به تفصیل درباره این اقسام چهارگانه گفت و گو خواهیم کرد.

في القدم و الحدوث الزمانيين

الحدوث الزمانيّ كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ. وهو حصول الشيء بعد أن لم يكن، بعديّة لا تجماع القبليّة. ولا يكون العدم زمانيّاً إلا إذا كان ما يقابله من الوجود زمانيّاً، وهو أن يكون وجود الشيء تدريجيّاً منطبقاً على قطعة من الزمان مسبوقه بقطعة ينطبق عليها عدمه. ويقابل الحدوث بهذا المعنى القدم الزمانيّ الذي هو عدم كون الشيء مسبوق الوجود بعدم زمانيّ ولازمه أن يكون الشيء موجوداً في كلّ قطعة مفروضة قبل قطعة من الزمان منطبقاً عليها.

٢١ | وهذان المعنيان إنّما يصدقان في الامور الزمانيّة التي هي مظلوفة للزمان منطبقه عليه، وهي الحركات و المتحرّكات. و أمّا نفس الزمان فلا يتّصف بالحدوث و القدم الزمانيّين، إذ ليس للزمان زمان آخر حتّى ينطبق وجوده عليه فيكون مسبوقاً بعدم فيه أو غير مسبوق.

نعم لما كان الزمان متّصفاً بالذات بالقبليّة و البعديّة بالذات غير المجامعتين كان كلّ جزءٍ منه مسبوق الوجود بعدمه الذي مصداقه كلّ جزءٍ سابق عليه، فكلّ جزءٍ من الزمان حادثٌ زمانيّ بهذا المعنى. وكذلك الكلّ، إذ لما كان الزمان مقداراً غير قارّ للحركة التي هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجاً كان فعليّة وجوده مسبوقه بقوّة وجوده، وهو الحدوث الزمانيّ.

[٣] وأما الحدوث بمعنى كون وجود الزمان مسبوقاً بعدم خارج من وجوده سابق عليه سبقاً لا يجامع فيه القبلُ البعدَ، ففيه فرضُ تحققِ القبلية الزمانية من غير تحقق الزمان، وإلى ذلك يشير ما نعل عن المعلم الأول: «أنَّ من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدومه من حيث لا يشعر».

[٤] تنبيه

قد تقدّم في مباحث القوة و الفعل أنّ لكلّ حركةٍ شخصيّةٍ زماناً شخصياً يخصّها و يقدرها، فمنه الزمان العموميّ الذي يعرض الحركة العموميّة الجوهرية التي تتحرك بها مادة العالم الماديّ في صورها، ومنه الأزمنة المتفرقة التي تعرض الحركات المتفرقة العرضيّة و تقدرها، و أنّ الزمان الذي يقدر بها العامة حوادث العالم هو زمان الحركة اليوميّة الذي يراد بتطبيق الحوادث عليه الحصول على نسب بعضها إلى بعض بالتقدّم و التأخر و الصول و النقص و نحو ذلك.

[٥] إذا تذكّرت هذا فاعلم أنّ ما ذكرناه من معنى الحدوث و التقدّم الزمانيين يجري في كلّ زمان كيفما كان، فلا تغفل.

حدوث و قدم زمانی

حدوث زمانی عبارت است از: «مسبق بودن وجود شیء به عدم زمانی آن»؛ یعنی حصول و پیدایش شیء پس از معدوم بودن آن شیء؛ به گونه ای که عدم سابق با وجود لاحق هرگز قابل جمع نمی باشد. [توضیح این که: «عدم سابق» که در حدوث معتبر است، بر دو قسم است: ۱- عدم مجامع، ۲- عدم غیر مجامع، یا عدم مقابل. «عدم مجامع» آن عدمی است که با وجود لاحق جمع می شود؛ مانند «عدم ذاتی» - که شرحش خواهد آمد. عدم ذاتی شیء با وجود آن شیء جمع می شود، یعنی شیء در همان حال که موجود است، ذاتاً معدوم می باشد و عدم ذاتی خود را همراه دارد. اما «عدم مقابل» آن است که با وجود لاحق جمع نمی گردد. و «عدم زمانی» از این قبیل است؛ یعنی عدم زمانی یک شیء هرگز با وجود آن شیء جمع نمی گردد، بلکه هر کدام بر زمان خاصی منطبق می گردند.]

عدم شیء تنها در صورتی «عدم زمانی» خواهد بود که وجودی که در برابر آن^۱ است، زمانی و تدریجی باشد. [زیرا عدم بطلان محض بوده و هیچ شیئی نیستی ندارد، تا به

۱. مقصود از وجود در برابر عدم، همان وجودی است که عدم آن را رفع کرده است؛ مثلاً اگر حسن در سال ۱۳۵۰ به دنیا آمده باشد، عدم سابق حسن در برابر وجود سابق آن است، نه وجودی که از سال ۱۳۵۰ حادث گشت است. البته تدریجی بودن و نبودن وجود سابق، تابع تدریجی بودن و نبودن وجود لاحق است.

زمانی بودن یا زمانی نبودن آن حکم شود، بلکه عدم در اثر اضافه شدن به وجودی که در برابر آن است، بهره‌ای از ثبوت می‌یابد. اگر یک وجود تدریجی و منطبق بر زمان باشد، عدمی که جایگزین آن می‌شود نیز تدریجی و منطبق بر زمان خواهد بود. بنابراین، عدم یک شیء تنها در صورتی عدم زمانی خواهد بود که اگر وجود آن شیء جایگزین عدم آن شود، آن وجود تدریجی و منطبق بر زمان باشد.]

بنابراین حدوث زمانی شیء بدین معنا است که شیء یک وجود تدریجی دارد که بر قطعه‌ای از زمان منطبق می‌گردد و آن وجود مسبوق است به قطعه دیگری از زمان که عدم آن شیء بر آن منطبق می‌گردد.

در برابر حدوث به معنای یادشده، «قدم زمانی» قرار دارد که عبارت است از: «مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی». لازمه مسبوق نبودن وجود شیء به عدم زمانی آن است که شیء مورد نظر در هر قطعه‌ای از زمان که پیش از قطعه دیگر فرض شود، موجود باشد و وجودش بر آن قطعه منطبق گردد.

[۲] حدوث و قدم به معنای یادشده تنها بر حرکات و اشیای دارای حرکت (متحرک‌ها) صدق می‌کند، که وجودشان در ظرف زمان تحقق یافته و بر زمان منطبق می‌گردد. اما خود زمان به حدوث و قدم زمانی متصف نمی‌شود؛ زیرا برای زمان، زمان دیگری نیست تا وجودش بر آن منطبق گردد و در نتیجه مسبوق به نبودن در آن زمان و یا غیر مسبوق به نبودن در آن باشد، [تا در صورت اول متصف به حدوث زمانی و در صورت دوم متصف به قدم زمانی شود.]

البته از آن‌جا که زمان ذاتاً منصف به قبلیت و بعدیت ذاتی بوده و غیر قابل جمع است، وجود هر جزئی از زمان مسبوق به عدم آن جزء خواهد بود؛ به گونه‌ای که هر یک از اجزای پیشین، مصداق عدم آن می‌باشد؛ [نه آن‌که اجزای پیشین، ظرف عدم آن جزء باشند، تا بتوان گفت: وجود آن جزء، مسبوق به نبودن «در زمان سابق» است؛ یعنی مسبوق به «عدم زمانی» است و در نتیجه «حادث زمانی» به همان معنایی که

گذشت می‌باشد. بلکه تنها می‌توان گفت: وجود هر جزئی از زمان مسبوق به عدم است؛ به گونه‌ای که اجزای سابق بر آن جزء مصداق عدم آن می‌باشند، نه ظرف عدم آن؛ مثلاً دیروز ظرف «عدم امروز» نیست، بلکه مصداق عدم امروز است.^[۱]

بنابراین، هر جزئی از زمان حادث زمانی بدین معنا می‌باشد؛ [یعنی حدوث زمانی به معنای تحقق شیء بعد از عدم آن، به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق قابل جمع نباشد؛ نه به معنای مسبوق بودن وجود شیء به عدم آن در زمان سابق].

کل زمان نیز حادث زمانی بدین معنا می‌باشد، زیرا زمان مقدار گذرا و سیال برای حرکت است و حرکت عبارت است از خروج تدریجی شیء از قوه به فعل و از این رو فعلیت وجود زمان مسبوق به قوه وجود آن می‌باشد و این همان حدوث زمانی است. [البته حدوث زمانی به معنای اخیر آن، یعنی: تحقق شیء بعد از عدم آن، به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق قابل جمع نباشد، زیرا قوه‌ای که وجود حرکت و زمان مسبوق به آن می‌باشد، امری آنی و غیر زمانی است، لذا نمی‌توان درباره کل زمان گفت: وجود زمان مسبوق به عدم زمانی می‌باشد.]

[۳] در تصویری که برای حدوث زمان بیان شد، زمان مسبوق به عدمی بیرون از وجود خود نمی‌باشد، بلکه مسبوق به عدمی است که در «آن» - که طرف و نهایت زمان است - تحقق دارد. زیرا قوه پیشین ظرف حرکت است و ظرفش همان «آن» است، که ظرف زمان می‌باشد. [اما حدوث بدین معنا که وجود زمان مسبوق به عدمی بیرون از وجود زمان و پیش از آن باشد، به گونه‌ای که عدم سابق با وجود لاحق قابل جمع

۱. البته اجزای گذشته زمان، مصداق بالمعرض جزء لاحق می‌باشند، نه مصداق بالذات آن. مصداق بالذات عدم هر جزء از زمان - مثلاً «عدم امروز» - همان ثبوت و واقعیتی است که عقل برای «نبود آن» اعتبار می‌کند. یعنی عقل مثلاً برای نبود امروز - که یک عدم مضاف است - ثبوتی فرض می‌کند و همان مصداق بالذات «نبود امروز» خواهد بود. اما چون مصداق بالذات «نبود امروز» مقارن با وجود دیروز و روز سابق بر آن و... است، «عدم امروز» بر هر یک از روزهای سابق بر آن منطبق می‌گردد و به آنها اسناد داده می‌شود؛ مثلاً گفته می‌شود: «دیروز عدم امروز است». اما این اسناد مجازی است؛ درست مانند آن‌جا که می‌گوییم: «انسان لاحق است».

نباشد، در مورد زمان صادق نیست، زیرا فرض چنین حدودی برای زمان، فرض تحقق قبلیت زمانی بدون تحقق زمان می‌باشد. [و این تناقض است؛ یعنی در همان حال که فرض کردیم زمان نیست، باید زمانی باشد که ظرف عدم زمان واقع شود.] و آنچه از ارسطو نقل شده است که: «فائل به حدوث زمان ناآگاهانه به قدیم بودن زمان اعتراف کرده است». اشاره به همین مطلب دارد. [و توضیحش آن است که اگر زمان حادث زمانی باشد، باید پیش از زمان، زمانی باشد که زمان در آن معدوم بوده است. پس پیش از زمان هم زمانی است و آن زمان اگر قدیم باشد، مطلوب ثابت است و اگر حادث باشد، پیش از آن هم باید زمان وجود داشته باشد. بنابراین، پیش از هر زمان، زمانی خواهد بود و این همان قدیم بودن زمان است.]

[۴] یادآوری

در بحث‌های قوه و فعل گفته شد که هر حرکت خاصی، زمان شخصی و خاصی دارد که ویژه آن بوده و اندازه آن را معین می‌سازد. یکی از این زمان‌ها همان زمان عمومی است که بر حرکت جوهری عمومی جهان عارض می‌گردد؛ یعنی حرکتی که ماده عالم مادی با آن در صورت‌های جوهری حرکت می‌کند. و از جمله این زمان‌های شخصی و خاص زمان‌های پراکنده‌ای است که بر حرکت‌های پراکنده عرضی عارض می‌گردد و اندازه آنها را معین می‌سازد.

در آن‌جا هم چنین خاطر نشان ساختیم زمانی که توده مردم با آن حوادث و رویدادهای عالم را اندازه‌گیری می‌کنند، همان زمان حرکت شبانه‌روزی است. توده مردم با منطبق ساختن حوادث و رویدادهای مختلف بر زمان حرکت شبانه‌روزی، تقدم و تأخر آن حوادث بر یک‌دیگر را به دست می‌آورند و کوتاهی و بلندی آنها نسبت به یک‌دیگر را مشخص می‌سازند.

[۵] باتوجه به آنچه یادآوری شد، باید دانست معنایی که برای حدوث و قدم

زمانی بیان کردیم، در مورد همه زمان‌ها، به هر صورت که باشد، جاری است. [بنابراین، وجود گذرا و تدریجی‌ای که همه زمان عام و یا همه زمان خاصی را فرا می‌گیرد، قدیم خواهد بود و وجودی که همه آن را فرا نمی‌گیرد - بلکه در قسمتی از آن معدوم بوده و سپس به وجود می‌آید - حادث خواهد بود.]

[از این جا دانسته می‌شود که حدوث و قدم زمانی می‌تواند مطلق باشد و می‌تواند نسبی باشد. موجودی که در طول زمان عام تحقق دارد و وجودش همه آن زمان را فرا گرفته است، قدیم مطلق خواهد بود و موجودی که پس از گذشت مقداری از آن زمان عام تحقق یافته است، نسبت به آن زمان حادث می‌باشد، اما همان موجود نسبت به زمان دیگری که همه آن را فرا می‌گیرد، قدیم خواهد بود.]

في الحدوث و القدم الذاتيين

الحدوث الذاتي كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم المتفرّد في مرتبة ذاته، و القدم الذاتي خلافه. قالوا: إنّ كلّ ذي ماهيّة فأنّه حادث ذاتاً، و احتجّوا عليه بأنّ كلّ ممكن فأنّه يستحقّ العدم لذاته و يستحقّ الوجود من غيره، و ما بالذات أقدم ممّا بالغير فهو مسبوق الوجود بالعدم لذاته.

[٢] واعترض عليه بأنّ الممكن لو اقتضى لذاته العدم كان مستعاضاً بل هو لإمكانه لا يصدق عليه في ذاته أنّه موجود ولا أنّه معدوم، فكما يستحقّ الوجود عن علّة خارجة كذلك يستحقّ العدم عن علّة خارجة، فليس شيء من الوجود و العدم أقدم بالنسبة إليه من غيره، فليس وجوده عن غيره مسبوقاً بعدمه القديم بالذات لا ماهيّة له. و أجب عنه بأنّ المراد به عدم استحقاق الوجود بذاته سلباً تحصيليّاً، لا بنحو العدول، و هذا المعنى له في ذاته قبل الوجود الآتي من قبل الغير.

[٣] حجة أخرى: أنّ كلّ ممكن له ماهيّة مغايرة لوجوده و إلّا كان واجباً لامسكناً. و كلّ ما كانت ماهيّته مغايرة لوجوده امتنع أن يكون وجوده من ماهيّته، و إلّا كانت الماهيّة موجودة قبل حصول وجودها، و هو محال. فوجوده مستفاد من غيره، فكأن وجوده مسبوقاً بغيره بالذات، و كلّ ما كان كذلك كان محدثاً بالذات.

[٤] ويتفرّع على ما تقدّم أنّ القديم بالذات واجب الوجود بالذات، و أيضاً أنّ القديم بالذات لا ماهيّة له.

حدوث و قدم ذاتی

حدوث ذاتی عبارت است از: «مسبق بودن وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات آن تقرر دارد» و قدم ذاتی، مسبوق نبودن وجود شیء به چنین عدمی است.

اثبات حدوث ذاتی ممکنات

فلاسفه مدعی اند که هر شیء ماهیت داری ذاتاً حادث است و برای اثبات این مدعا چنین استدلال کرده اند:

[هر شیء ماهیت داری ممکن است و] هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد و استحقاق وجودش از جانب غیر می باشد. بنابراین، عدم ذاتاً برای هر ماهیتی ثابت است، ولی وجود به واسطه غیر برای آن ثابت می باشد. و از طرفی، آنچه بالذات برای شیء ثابت است مقدم بر چیزی است که بالغیر برای آن ثابت می باشد. نتیجه آنکه وجود هر ممکنی ذاتاً مسبوق به عدم آن می باشد و تأخر ذاتی نسبت به آن دارد. [بنابراین، هر ممکنی حادث می باشد.]

[۲] بر این استدلال اشکال شده است که: [این سخن که: «هر ممکنی ذاتاً استحقاق عدم دارد» سخن ناتمامی است، زیرا] اگر ممکن ذاتاً استحقاق و اقتضای عدم داشته باشد، ممتنع خواهد بود، [نه ممکن]. بلکه باید گفت: ممکن، از آن جا که

ممکن است [و نسبتش به وجود و عدم یکسان بوده و اقتضای هیچ کدام را ندارد]، ذاتاً نه موجود بر آن صدق می‌کند و نه معدوم. [این همان سخن حکیمان است که: «الماهیه من حیث هی، لیست الاهی، لاموجوده و لامعدومه»] پس ممکن همان‌گونه که از جانب علت بیرونی استحقاق وجود می‌یابد، هم‌چنین از جانب علت بیرونی [که البته این علت همان عدم علت وجود است] استحقاق عدم می‌یابد. بنابراین، هیچ یک از وجود و عدم در ممکن بردیگری تقدم ندارد. و در نتیجه نمی‌توان گفت: «وجود ممکن، که از جانب غیر است، مسبوق به عدم ذاتی آن می‌باشد».

در پاسخ به این اشکال گفته‌اند: «مقصود از این که ممکن ذاتاً استحقاق عدم دارد» آن است که: «ممکن ذاتاً استحقاق وجود ندارد» به نحو سلب تحصیلی، نه ايجاب عدولی [چنان‌که ظاهر قضیه نخست به غلط موهم آن است]. و این معنا ذاتاً بر ماهیت صادق است، پیش از وجودی که از جانب غیر دریافت می‌کند. [بنابراین، حادث ذاتی بودن شیء ممکن بدین معناست که: وجود ممکن مسبوق به مرتبه‌ای از ذات است که در آن مرتبه، آن وجود را ندارد. توضیح آن که: اگر شیء ممکن را از مرحله ذات و ماهیت تا مرحله وجود یافتن در عالم خارج بررسی کنیم، می‌بینیم که شیء بر حسب تحلیل، عقل مراتب متعددی را طی می‌کند: عقل در ابتدا و پیش از هر امر دیگری ماهیت شیء را می‌بیند و در آن مرتبه هیچ چیز دیگری جز ماهیت نیست. در مرتبه پس از آن، امکان را اعتبار می‌کند؛ یعنی امکان را به عنوان یک لازم برای این ماهیت درک می‌کند. در مرتبه سوم، نیازمندی ماهیت به علت مطرح می‌شود. در مرتبه چهارم، علت آن را ايجاب می‌کند. در مرتبه پنجم، ماهیت و جوب بالغیر پیدا می‌کند. در مرتبه ششم، علت آن را ايجاد می‌کند و سرانجام در مرتبه هفتم، آن ماهیت موجود می‌گردد.^۱

۱. این همان جمله معروف فلاسفه است که: «الماهیه تقررت، فامکنت، فاحاجت، فوجبت، فوجدت، فوجدت».

چنانکه ملاحظه می‌شود، وجود شیء ممکن در تحلیل عقل در مرتبه هفتم واقع می‌شود و شش مرتبه از مرتبه ذات و ماهیت آن تأخر دارد. پس وجودی که شیء ممکن از علت خود دریافت می‌کند، در مراتب سابق بر آن و از جمله در مرتبه ذات و ماهیت تحقق ندارد. پس وجود ممکن مسبوق است به عدم آن وجود در مرتبه ذات و ماهیت، و این همان حدوث زمانی ماهیت است، که بازگشتش به آن است که ماهیت در مرتبه ذات فاقد وجود می‌باشد.]

[۳] بیانی دیگر برای حدوث ذاتی ممکنات

[آنچه تا کنون بیان شد، بنابر آن بود که مقصود از حدوث ذاتی همان «مسبق بودن ذاتی وجود شیء به عدم آن» باشد. اما برخی گفته‌اند: حدوث ذاتی عبارت است از: «مسبق بودن ذاتی وجود شیء به وجود غیر خود». در این صورت نیز هر ممکنی ذاتاً حادث خواهد بود، زیرا:]

هر ممکنی ماهیتی دارد که مغایر با وجود آن می‌باشد، چرا که اگر ماهیت ممکن همان وجود و انیت آن باشد واجب خواهد بود، نه ممکن. و هر چیزی که ماهیتش مغایر با وجودش است، محال است که وجودش از جانب ماهیتش بوده باشد. به دلیل آن که اگر وجودش از جانب ماهیتش بوده باشد باید ماهیت پیش از تحقق وجودش موجود باشد [زیرا علت، تقدم وجودی بر معلول دارد]. و این محال است [زیرا مستلزم تقدم شیء بر خود می‌باشد؛ یعنی وجود ماهیت پیش از تحقق، باید تحقق داشته باشد تا ماهیت با اتصاف به آن موجود شود و آن‌گاه وجودش را ایجاد کند.] بنابراین، ممکن وجود خود را از غیر خود دریافت می‌کند. پس وجودش ذاتاً مسبوق به غیر خود خواهد بود، [زیرا علت تقدم وجودی بر معلول دارد.] و هر چه وجودش ذاتاً مسبوق به غیر خود باشد حادث زمانی می‌باشد.

[البته حدوث ذاتی به معنای «مسبق بودن ذاتی وجود شیء به وجود غیر خود»]

که مستقیماً از بیان بالا به دست می‌آید، ملازم است با حدوث ذاتی به معنای «مسبق بودن ذاتی وجود شیء به عدم آن شیء» که در آغاز فصل بیان شد. زیرا اگر وجود شیء ذاتاً مسبوق به غیر خود باشد، آن شیء در مرتبه وجود غیر معدوم خواهد بود و در نتیجه ذاتاً مسبوق به عدم خود در آن مرتبه خواهد بود.]

[۴] دو نکته

از آن‌چه گذشت، این نتیجه به دست می‌آید که: قدیم ذاتی واجب‌الوجود بالذات می‌باشد. [زیرا عکس نقیض این قضیه که: «هر ممکنی حادث ذاتی می‌باشد» آن است که: «آن‌چه حادث ذاتی نیست (قدیم ذاتی) ممکن نخواهد بود»].

و نیز این نتیجه به دست می‌آید که: قدیم ذاتی ماهیت ندارد. [زیرا ثابت گشته که هر شیء ماهیت داری حادث ذاتی می‌باشد. عکس نقیض این قضیه آن است که: آن‌چه حادث ذاتی نیست (قدیم ذاتی) ماهیت ندارد.]

في الحدوث و القدم بالحق

الحدوث بالحق مسبوقية وجود المعلول بوجود علته التامة باعتبار نسبة السبق و الملحق بين الوجودين. لا بين الماهية الموجودة للمعلول و بين العلة كما في الحدوث الذاتي.

و ذلك أن حقيقة الثبوت و التحقق في متن الواقع إنما هو للوجود دون الماهية، وليس للعلّة - و خاصة للعلّة المطلقة الواجبة التي ينتهي إليه الأمر - إلا الاستقلال والغنى. و ليس لوجود المعلول إلا التعلّق الذاتي بوجود العلة و الفقر الذاتي إليه و التقوّم به، و من الضروري أن المستقلّ الغنيّ المتقوّم بذاته قبل المتعلّق الفقير المتقوّم بغيره. فوجود المعلول حادث بهذا المعنى، مسبوق بوجود علته، و وجود علته قديم بالنسبة إليه متقدّم عليه.

حدوث و قدم به حق

حدوث به حق عبارت است از: مسبوق بودن وجود معلول به وجود علتش به اعتبار سبق و لحوق میان دو وجود؛ یعنی میان وجود مستقل علت و وجود رابط معلول، نه به اعتبار سبق و لحوق میان ماهیت وجود یافته معلول و علت. آن گونه که در حدوث ذاتی [باتوجه به تعریف دوم آن] ملاحظه می شود.

توضیح آن که: ثبوت و تحقق در متن واقع، حقیقتاً فقط از آن وجود است نه ماهیت [زیرا بنابر اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، این وجود است که حقیقتاً متن واقع را پر کرده و در آن ثبوت دارد، اما ثبوت ماهیت، به عرض ثبوت وجود می باشد.]

[حال اگر وجود علت را با وجود معلول مقایسه کنیم، خواهیم دید که] برای وجود علت فقط استقلال و غناست،^۱ و به ویژه علّی که به طور مطلق علت می باشد،

۱ البته استقلال و غنا نسبت به معلولش؛ یعنی وجود علت نیازمند وجود معلول خود نمی باشد، اگرچه ممکن است نیازمند وجود دیگری - که همان علتش است - باشد. استقلال مطلق آنها از آن علت مطلق، یعنی واجب الوجود بذات تبارک و تعالی، می باشد. از این جا دانسته می شود که حدوث و قدم به حق، نسبی و اضافی می باشد؛ یعنی یک شیء نسبت به علت خود حادث به حق است، اما همان شیء نسبت به معلول خود، قدم به حق می باشد.

[نه آن که نسبت به یک چیز علت باشد و نسبت به چیز دیگر معلول باشد.] یعنی واجب بالذاتی که سلسله علت و معلول ها سرانجام به او می رسد و سهم وجود معلول فقط وابستگی، نیازمندی و تعلق ذاتی (به وجود) است. [یعنی وجود معلول عین فقر و وابستگی و ربط به علت است، نه آن که فقر و وابستگی امری زاید و عارض بر وجود آن باشد.]

و پرواضح است که وجود مستقل و غنی که قائم به ذات خود می باشد، پیش از وجود وابسته و فقیر است که قائم به غیر خود می باشد. بنابراین، وجود معلول - بدین معنا - حادث و مسبوق به وجود علتش می باشد و وجود علت نسبت به وجود معلول خود قدیم و مقدم بر آن می باشد.

[تفاوت اساسی میان حدوث و قدم به حق و حدوث و قدم ذاتی در آن است که در حدوث و قدم ذاتی برای معلول، وجودی فی نفسه و ذاتی مستقل از علت در نظر گرفته می شود؛ آن گونه که حکمای مشاء می پنداشتند و آن گاه گفته می شود که وجود فی نفسه معلول، متأخر از وجود فی نفسه علت و پس از آن می باشد و از این جهت] نسبت به آن حادث می باشد.^۱ اما در حدوث و قدم به حق براین حقیقت تکیه می شود که وجود معلول در مقایسه با علت خود یک وجود رابط و فی غیره است و عین فقر و تعلق به آن می باشد و چنین وجودی، متأخر از آن و در رتبه پس از آن بوده و در نتیجه نسبت به آن حادث خواهد بود.]

۱. البته بابر تعریف دومی که در فصل گذشته برای حدوث و قدم ذاتی بیان شد، اما، عبار تعریف نخست آن، تفاوت حدوث و قدم ذاتی، با حدوث و قدم به حق واضح تر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد.

في الحدوث و القدم الدهريين

الحدوث الدهريّ كون الماهيّة الموجودة المعلولة مسبوقّة بعدمها المستقرّ في مرتبة علّتها بما أنّها ينتزع عدمها بحدّها عن علّتها. و إن كانت علّتها واجدةً لكمال وجودها بنحوٍ أعلى و أشرف، فعليّتها قبلها. قبليّة لاتجامع بعديّة المعلول، بما أنّ عدم الشيء لا يجامع وجوده، و القدم الدهريّ كون العلّة غير مسبوقة بالمعلول هذا النحو من السابق.

و قد أنضح بما بيناه أنّ تقرّر عدم المعلول في مرتبه العلّة لا ينافي ما تقرّر في محلّه أنّ العلّة تمام وجود معلولها و كماله. لأنّ المنفّي من مرتبة وجود العلّة هو المعلول بحدّه لاجوده من حيث إنّه وجود مأخوذ عنها، و لا مخاصّ عن السفايرة بين المعلول بحدّه و بين العلّة. و لازمها صدق سلب المعلول بحدّه على العلّة، و إلّا اتّحدا.

نعم، يبقى الكلام في ما ادّعي من كون القبليّة و البعديّة في هذين الحدوث و القدم غير مجامعتين.

حدوث و قدم دهری

حدوث دهری عبارت است از: مسبوق بودن ماهیت موجود و معلول شیء به عدمش که در مرتبه علت آن تقرر دارد، از آن روی که عدم ماهیت، با حدّ خاصی که دارد، از مرتبه علت آن انتزاع می‌گردد، اگرچه علت کمال وجودی ماهیت معلول را به گونه‌ای شریف‌تر و برتر دارا می‌باشد. بنابراین، علت ماهیت قبل از ماهیت است؛ قبلیتی که با بعدیت معلول قابل جمع نمی‌باشد، چرا که عدم شیء با وجود آن قابل جمع نیست. و قدم دهری عبارت است از: مسبوق نبودن علت نسبت به معلول به این نحو از سبق.

[حاصل آن که: در سلسله طولی وجود، علت شیء در مرتبه‌ای مقدم بر آن شیء قرار دارد، زیرا وجود علت لزوماً قوی‌تر و شدیدتر از وجود معلول بوده و مرتبه بالاتری از کمال را دارد. بنابراین، معلول با حدّ وجودی خاص خود، در مرتبه علت خود وجود ندارد؛ پس در آن مرتبه معدوم می‌باشد و چون مرتبه علت مقدم بر مرتبه معلول است، عدم معلول در آن مرتبه نیز مقدم بر وجود معلول در مرتبه خود معلول خواهد بود. بنابراین، وجود خاص معلول مسبوق است به عدم آن در مرتبه علت. این نحوه از مسبقیت به عدم، حدوث دهری نام دارد.

اما علت نسبت به معلول خود چنین رابطه‌ای ندارد؛ یعنی علت مسبوق به عدم

مقرر در مرتبه معلول خود نمی‌باشد؛ چرا که اولاً مرتبه معلول متأخر از مرتبه علت است، نه متقدم بر آن و ثانیاً علت در مرتبه معلول موجود می‌باشد، نه معدوم. از این رو علت نسبت به معلول خود قدیم‌دهری می‌باشد.]

رفع یک توهّم

از آن‌چه بیان کردیم روشن می‌شود این گفته که: «عدم معلول در مرتبه علت تقرر دارد»، با آن‌چه در جای خود ثابت گشته است که: «علت، تمام وجود معلول و کمال وجود آن است»، منافات ندارد، زیرا آن‌چه را ما از مرتبه وجود علت نفی کردیم، معلول با حد وجودی خاص خود است، نه وجود معلول از آن جهت که مأخوذ از علت و برگرفته از آن می‌باشد و ما به ناچار باید معلول با حد خاصش را مغایر با علت بدانیم و لازمه این مغایرت آن است که سلب معلول با حد خاصش، بر علت صدق کند وگرنه علت و معلول یکی خواهند بود.

البته این ادعا که قبلیت و بعدیت در حدوث و قدم‌دهری، غیر قابل جمع می‌باشند، چندان پذیرفتنی نبوده و مورد اشکال می‌باشد. [به دلیل آن‌که معلول، اگرچه در مرتبه علت وجود ندارد، اما علت قطعاً محیط بر معلول بوده و در مرتبه آن نیز وجود دارد.]

والحمد لله رب العالمین

ملخص

كتاب نهاية الحكمة من النتاجات القيمة للعلامة الطباطبائي الذي بين و يرهن فيه أسس الحكمة المتعالية ويقلم رصين. وهو يعرض في هذا الكتاب إبداعاته و نظرياته الخاصة به في مجال الحكمة الصنرائية.

إن إيجاز النص وصعوبة المضمون الفلسفي للكتاب جعلاً لترجمته وشرحه لغرض الإستفادة المثلى لطلبة العلوم الدينية والجامعيين أمراً ضرورياً. لذا ألف كتاب «ترجمة وشرح نهاية الحكمة» بقلم منس لترجمة وشرح وإيضاح العبارات المستصعبة.

يناقش المجلد الثالث من الكتاب بحثاً أمثال: العقل والعقل والمعقول والموضوعات المتعلقة بواجب الوجود.

مؤسسة بوستان كتاب

مؤسسة بوستان كتاب

مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي

الناشر الأفضل على المستوى الوطني

عنوان المكتب المركزي: ابران، قم اول شارع شهداء، ص ب: ٩١٧

الهاتف: +٩٨٢٥١٧٧٣٢١٥٥ ، الفاكس : +٩٨٢٥١٧٧٣٢١٥٣ ، التوزيع: +٩٨٢٥١٧٧٣٣٢١٤

نهاية الحكمة ترجمة وشرحاً

العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي

المجلد الثاني

الدكتور علي الشيرواني

مؤسسة بوستان كتاب

١٣٨٧ / ١٤٢٩

Abstract

"Nihayat ul-Hikmah" is the highly praised work by Allāmeḥ Tabātabā'i in which he has formulated and explained the principles of Hekmat-e Mota'ālīyeh (Sadr-ed-Dīn-e Shīrāzī's Illuminationist school of philosophy). He has expressed his own theories and opinions regarding the Sadrāic philosophy in this book as well. Nevertheless, the brevity of the work and its difficult philosophical content called for its translation into Fārsī plus an explanation to make it more understandable for both seminary and college students.

To meet this necessity, "Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'i's Nihāyat ul-Hikmah: Translation and Commentary" which includes a fluent Fārsī translation and clear explanation of problematic ideas and phrases was produced by Dr. Ali-ye Shīrvānī. Volume 2 of the book covers topics such as: Cause and Effect; Potentiality and Actuality; Priority and Posteriority; and Eternality and Accidentality.

The Publisher

Būstān-e Ketāb Publishers

Frequently selected as the top publishing company in Irān, Būstān-e Ketāb Publishers is the publishing and printing house of the Islāmīc Propagation Office of Howzeh-ye Elmīyeh-ye Ghom, Islāmīc Republic of Irān.

P.O. Box: 37185-917

Telephone: +98 251 774 2155

Fax: +98 251 774 2154

E-mail: info@bustaneketab.com

Web-site: www.bustaneketab.com

Tarjomeh va Sharh-e
Nehāyat ol-Hekmah
Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'i

Allāmeḥ Seyyed Mohammad Hoseyn-e Tabātabā'i's
Nihāyat ul-Hikmah
Translation and Commentary

Volume 2

Second Edition

Dr. Alī-e Shīrvānī

Būstān-e Ketāb Publishers
1387/2008